دراسات كتابية ٧

مدخل إلى العهد القديم

الجزء الثاني

الأب بولس نديم طرزي

تعريب نقولا أبو مراد

التقاليد النبويّة

منشورات النور

مدخل إلى العهد القديم

الجزء الثاني

التقاليد النبويّة

الأب بولس نديم طرزي

تعريب

نقولا أبو مراد

جميع الحقوق محفوظة
منشورات النّور
لبنان ١٩٩٨

صدرت الطبعة الاولى باللغة الانكليزية عن دار نشر
"Saint Vladirmir's Seminary Press" SVS سنة ١٩٩٤

إلى جورج خضر

متروبوليت جبيل وجبل لبنان

عربون شكر دائم على أواخر
الخمسينات وبدء الستينات

فهرس الأجزاء

الفهرس

مختصر تواريخ الأنبياء

مملكة إسرائيل	٩٢٢- ٧٢٢/ ٢١ق.م.
يربعام الثاني	٧٨٣-٧٤٣
عاموس	٧٥٠
هوشع	٧٥٠-٧٤٣
سقوط السامرة	٧٢٢/ ٢١
مملكة يهوذا	٩٢٢-٥٨٧ق.م.
أشعياء	٧٤٠-٧٠٠
ميخا	٧٤٠-٧٣٠
إرميا	٦٢٧-٥٨٠
ناحوم	٦٢٥ أو ٦١٢
صفنيا	٦٢٠
حبقوق	٦٢٠-٦١٠
سقوط أورشليم	٥٨٧
جلاء بابل	٥٩٧/ ٥٨٧-٥٣٧ق.م.
حزقيال	٥٩٧-٥٧٠
أشعياء الثاني	٥٤٥-٥٣٨
الفترة الفارسيّة	٥٣٨- ٣٣١ ق.م.
حجاي وزخريا	٥٢٠-٥١٨
يوئيل ، عوبديا ، يونان	القرنان الخامس والسادس
أشعياء الثالث	القرن الرابع
زخريا الثاني وملاخي	القرن الرابع
الفترة الهلينستيّة	٣٣١-٦٣ ق.م.
دانيال	١٦٧-١٦٤

تصدير

هذا هو الكتاب الثاني في ثلاثيّة تُعتبَر مدخلًا إلى أدب العهد القديم. وكالأول، قسّمتُ هذا الجزء إلى أبواب أربعة؛ في أوّلها أحاول تفسير كتاب عاموس لكي أبيّن كيف يمكن تمييز كلمات النبي الأصليّة، وكلمات المحرّرين اللاحقين، ورسالة النصّ المقصودة. اختياري لعاموس نموذجًا يستحق التركيز عليه ينبع من الاعتبارات الآتية: (أ) عاموسُ، زمنيًا، أولُ الأنبياء الذين نُسبت كتبٌ إلى أسمائهم؛ (ب) يعكس تعليمُه كلَّ النقاط الأساسيّة المشتركة في «الرسالة النبويّة» كما سنبحث في المقدّمة؛ (ج) حجمُ الكتاب يجعل الدراسة الشاملة له ممكنة.

تدرس الأبواب الثلاثة الباقية سائر الأنبياء، وهم يتوزّعون فيها على فترات ثلاث: ما قبل الجلاء، وفترة الجلاء، وما بعد الجلاء. أهدف إلى تغطية ما أعتبره معلومات خاصة بكلّ من الأنبياء اللاحقين، موفّرًا على القرّاء عناء اللجوء، مرة أخرى، إلى عناصر يشترك فيها أكثر من نبي. ومن الناحية الإيجابيّة يساعد البحث التفصيلي في المساهمة الخاصة بكلّ نبي على إنارة درب «كلمة الله النبويّة» الطويلة والمتعرّجة أحيانًا، عبر القرون. رجائي أن تُعين هذه المحاولة القارئَ على أن يرى هذه الكلمة النبويّة «في عملها».

لم يكن هذا الجزء ليرى النور في شكله الحالي لولا مساهمة توم

ديكسترا الكبرى ، وهو تلميذي وقد أصبح زميلًا مقربًا مني بعد تخرّجه من معهد اللاهوت . أدين لكلّ وضوح ظاهر في هذا الكتاب إلى قدرته على فهم محاجتي بشكل صحيح ، وإلى تمكّنه من اللغة الإنكليزيّة ، الأمر الذي سهّل إعادة صوغ كلماتي بلغة تخاطب القارئ العام . أعانته في ذلك أمُه ، ويلما ديكسترا ، الضليعة أيضًا باللغة الإنكليزيّة ، إنما تنقصها الخبرة اللاهوتية . لقد أعادت النظر في نصّ الكتاب من منظور « علماني » ، وأبدت اقتراحات قيّمة لتحسينه . وشمل عمل السيد ديكسترا المضني في تحرير الكتاب تحقيقَ المراجع الكتابيّة ، وصوغ الاستشهادات الكتابيّة . عرفاني بجميله يفوق الكلمات ، وأرجو أن يأتي شكر القارئ له بقدر الجهد الذي بذله . غني عن القول أنني أتحمّل مسؤوليّة أي ضعف أو نقص في مضمون هذا العمل ، وما ينجم عن ذلك من صعوبات على القارئ .

بولس نديم طرزي

مقدّمة (*)

ثمّة كلمات أصبحت ، نتيجة كثرة استعمالها ، مثقلة بالدلالات المختلفة إلى حدّ لا يستطيع معه أي كاتب أن يفترض ببساطة أن قرّاءه سوف يفهمون ما يريد بها . كلمة « نبي » واحدة من هذه الكلمات ؛ إذ لم تعد مقتصرة على الحقل اللاهوتي ، بل درج استعمالها أيضًا في الأوساط الدينيّة والسياسيّة ، وفي الأدب ، والعلم ، الخ . ولكن هل تحمل هذه الكلمة المعنى ذاته في جميع هذه السياقات المتسعة الاختلاف ؟ على الأرجح ، لا . حتى في الحقل اللاهوتي عينه . للناس آراء مختلفة في ما يمكن أن تكون مقوماتُ النبوّة . لهذا ، لا بدّ ، قبل البدء بدراسة الأنبياء الكتابيّين ، من تحديد معنى كلمة « نبي » في السياق الكتابي .

ولتحقيق ذلك نرى من الضروري مقارنة النبي الكتابي مع طبقات أُخر من الأفراد . بتعبير آخر ، لن أبدأ بالافتراض – الشعبي في بعض الأوساط – والقائل إن النبي الكتابي حتمًا شخصيّة فريدة وأن النبوة الكتابيّة ظاهرة فريدة حقًا . قد يتعارض قولٌ جازم كهذا مع إيماننا المسيحي الأرثوذكسي . نحن نؤمن أن الله فقط هو وحده فريد إطلاقًا ،

(*) نُشِرَت هذه المقدّمة في صيغة سابقة في God's Living Word: Orthodox and Evangelical Essays on Preaching, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 1983.

وذلك في وحدانيّته الثالوثيّة ، وهو لا يقارن مع أي شخص أو أي شيء آخر . لهذا السبب أفرد تقليدُنا عبارةَ Theologia (« اللاهوت » بالمعنى الدقيق للكلمة) لهذا النطاق من الاهتمام الديني ، ونَصَحَ بأن يكون الصمتُ المقاربة المثلى . وبما أن المقارنة غير ممكنة ، فكلّ وصف أو تحديد هو أيضًا متعذّر . في هذه الحال ، حتى ولو تجرّأنا على القول إن الأنبياء كانوا حقًا فريدين بالمعنى المطلق الذي ننسبه إلى الله ، نكون قد تصرّفنا خلافًا لما ينصحنا به تقليدُنا من صمت أمام عدم إمكانيّة المقارنة هذه . إلى ذلك ، تصبح أيّة دراسة في الأنبياء ذات قيمة عمليّة متدنيّة إذا لم نعتبر الأنبياء – بسبب فرادتهم المطلقة – أمثلة لنا اليوم نتشبّه بها .

لذلك مهما كانت الفرادة التي يتمتّع بها الأنبياء الكتابيّون فهي بالضرورة نسبيّة ومحدودة ، ودراستهم تنتمي لا إلى مجال Theologia بل إلى التدبير Oikonomia (« التدبير » – عملُ الله في العالم) حيث تصبح المقارنة ، وكذلك الوصف ، أمرًا جائزًا ، لا بل نافعًا وضروريًا . بناءً على ذلك ، سوف ننطلق إلى اكتشاف ما يُميّز الأنبياء مصنّفين إياهم كجماعة من الأفراد ، وناظرين إليهم من خلفيّة جماعات مشابهة أم مغايرة تُحَدِّثُنا عنها النصوص الكتابيّة .

الأنبياء كمتكلّمين عامّين

لا بدّ لقارئ الكتاب المقدّس من أن يلاحظ أن أنبياء العهد القديم ظهروا على المسرح التاريخي كمتكلّمين عامّين . هذا الأمر الواضح ينبغي أن يكون ، إذًا ، نقطة انطلاقٍ في بحثنا حيث نجد ضمن الفئة

الواسعة التي تضمّ مَن ندعوهم متكلّمين عامّين ثلاثَ فئات أساسيّة في إسرائيل القديم: الكهنة والشيوخ أو الحكماء والرائين. فلنلقِ نظرة سريعة على ميزات كلّ منهم.

كان الكهنة يدبِّرون الحياة الدينيّة العامّة في الهيكل المركزي وفي المعابد المحليّة. ويقدّم لنا الأدبُ الكتابي وغيرُ الكتابي أيضًا دلائلَ وافرةً على أن جانبًا أساسيًا من واجباتهم العباديّة كان في مخاطبة الناس الوافدين لتقديم العبادة عند مذبح الله. وفي الواقع كان الناس يتردّدون إلى هذه المعابد ليس لتقديم الذبائح فحسب، بل سعيًا إلى الإرشاد الإلهي في الأماكن التي ظهر فيها الله نفسُه لآبائهم، حيث يمكنهم أن يتحسّسوا وجوده، ويسمعوا صوته. وليس من قبيل الصدفة أن تكون هذه المعابد قد أُنْشِئَت في المكان عينه الذي ظهر الله فيه. إن المكان المقدّس خلقَتهُ الرسالة الإلهيّة، وصار الناس يقصدونه ملتمسين تعليمَ الله. وإذا ما اعتبرنا الذبائحَ التي كانوا يقدّمونها هناك تقدمة الإنسان إلى الله، أو دورَ الإنسان في اللقاء مع الله، تصبح التوراه (التعليم) المعطاة من الكهنة «تقدمة» الله إلى الإنسان، ودورَ الله في هذا اللقاء عينه.

ويؤلّف الحكماءُ والشيوخُ الفئةَ الثانيةَ المهمّة من المتكلّمين العامّين. وترتبط الحكمة، عادةً بالعمر، ذلك لأنها تقوم على الخبرة الشخصيّة في المعرفة، بخلاف التعَلُّم الأكاديمي الذي يكتسبه الإنسان من الكتب أيًا كان عمره. وقد صار مألوفًا ربطُ نشاط الحكماء بالأمثال التي نجدها في عدد من كتب العهد القديم. هذه الأمثال نتيجة عمليةٍ طويلةٍ

كانت تحدث عند أبواب المدينة وفي السوق . إذ كان الناس يرتادون « أماكنَ تَجمُّع العقول البشريّة » هذه طالبين المساعدة ، والإرشاد ، والحكمة ، وحلولًا لمشاكلهم . وكانت الأجوبة تصدر عن شيوخ وحكماء ذائعي الصيت هم أسبق من الفلاسفة . وكما هي الحال مع الكهنة كانت الرسالة التي يقدّمها الشيخ أساسيّة في اللقاء ، لا بل هي غايته – ولا بدّ من أن تكون حضارة تؤمن بأن « بدء الحكمة مخافة الله » (أمثال ١ : ٧) قد رأت في هذه الرسالة انعكاس حكمة الله نفسه .

أخيرًا وليس آخرًا عندنا الراؤون ؛ في حين كان الكهنة أو الحكماء يُستشارون إما بشكل منتظم أو لهدف معيّن ، كان الراؤون يُقصدون فقط للسبب الأخير ، أي لنيل جواب أو توضيح في شأن خاص أو مسألة خاصة . وبما أن الشأن أو المسألة قد يعنيان مجموعة كبيرة من الناس – الأمّة كلّها أحيانًا –، وبما أنه كان ينتظر من الرائي أن يقدّم الحلّ فوريًّا ، فقد أحيط بهالة خاصة ، وأصبح بذلك « رجل الله » بامتياز . ففي حضوره كان الناس يتحسّسون حضورًا فوريًّا لله ذاته أكثر من أي شخص آخر .

تظهر هذه النظرة العامّة رغم إيجازها ، أن فرادة النبي الكتابي التي تميّزه عن هذه الفئة أو تلك من فئات المتكلّمين العامّين ليست على الوضوح الذي نتوقّعه . لا شيء ، سواء أفي المضمون أم في الشكل ، يميّز مسبقًا رسالة النبي عن رسالة المتكلّمين العامّين الآخرين – الكلّ حمل كلمة الله وتعهّدها . فقد بدا الأنبياء أحيانًا كالكهنة الذين بُنيت

سلطتهم على التوراه (مجموعة تعليمات ثابتة ومكتوبة) ، وأحيانًا أخر كالشيوخ والرائين الذين كانوا يتكلّمون من سلطانهم الخاص . كان الأنبياء والكهنة يفضّلون إعطاء الرسالة في جوار الهيكل[1] ، وقد كان بعض الأنبياء في الواقع كهنة . لكن ، من جهة أخرى ، أظهرت الدراسات الكتابيّة أن محتوى تصريحات عدد من الأنبياء وشكلها متأثران بما يسمّى « بأدب الحكمة ». أخيرًا ، إن ما قلته في خصوص حضور الله الفوري الذي يتحسّسه الناس في كلام الرائين يمكن أن ينطبق بالقدر عينه على الأنبياء . ويظهر هذا في أن التقليدين الإسرائيلي واليهودي أطلقا كلمة « نبي » على كلّ من الأنبياء والرائين .

هجوميّة الله

ما الذي يجعل الكلمة النبويّة إذًا فريدة ، أو على الأقل ، ما الذي يميّزها عن كلمة الكاهن والشيخ والرائي ؟ هذه الميزة الخاصة هي ، بكلمة ، هجوميّة الله . سأشرح على الفور ما أعني بهذه العبارة في هذا السياق ؛ أنشأ الله إسرائيل في الخروج من مصر ، وابتداءً من هناك جعله ينمو ليصير أمّة . ولكن اذا أمكن أن يصير شعب مستعبد أمّة ، فمن الممكن أيضًا أن تصير الأمّة شعبًا مستعبدًا . وحده الذي خلق الأمّة قادر على أن يحفظها من الانحلال . هكذا ، كان رجاء إسرائيل الوحيد في البقاء الاستمرار في طلب مشورة يهوه من خلال القنوات المعيّنة رسميًّا

(١) أعتقد أن سبب ذلك ليس عمليًا (الهيكل هو المكان الأنسب للوقوع على جمهور من المستمعين) بقدر ما هو لاهوتي : ففي الهيكل يكون الكلام نيابة عن الله .

أي الكهنة والشيوخ وإلى حدٍّ ما الرائين. كان الربّ حاضرًا في تعليماته (التوراه) عند المعابد، وفي حكمته عند أبواب المدينة؛ وكان أيضًا يستطاع الوصول إليه بطريقة مباشرة من خلال «رجال الله» (الرائين) لتقديم مطالب خاصة. على كلّ حال، تجدر الملاحظة إلى أن المُتكلّمين الشعبيّين، كانوا، في هذه الأمثلة كلّها، يُطلبون ويُستشارون؛ لم يأخذوا هم أنفسهم المبادرة، بل كان الناس أنفسهم يأخذون المبادرة ليذهبوا ويسألوا الإرشاد. بكلام آخر، كان الله يجيب عندما يُسأل.

وسارت الأمور بشكل جيّد إلى أن طرأت مشكلة ما، لم تكمن في الكهنوت، ولا في مؤسسة الحكمة أو الرائين. كلا! بل كانت عقليّة شعب الله هي المشكلة: فقد قرروا أنهم محور الكون، وأنهم أسياد مصيرهم. فبعدما ثبّت يهوه أقدام إسرائيل ويهوذا في أرضيهما، لم يبق للفادي القدير من عمل سوى الجلوس على عرشه العالي، وأن يستريح ويتمتّع بنتائج أعماله العظمى، وأن يستعين بحكمته الكبرى ليساعد على حلّ بعض الشجارات الداخليّة عندما يُستشار. بذا كان إسرائيل يفكر.

وفجأة تغيّر تصرّف الله جذريًا، أو هكذا بدا لشعبه: بدأ يسأل بدلًا من أن يجيب؛ وصار يثير الحديث، ويفتتح النقاش، ويأخذ المبادرة. وصار يختار مكان اللقاء بدلًا من أن يترك الأمر للشعب. كانوا يأتون إليه إلى المعابد وأبواب المدينة، ساترين خطاياهم بتقوى مزعومة. أمّا الآن فقد خرج هو للقائهم في بيوتهم، وفي الشارع، وفي أماكن عملهم، كاشفًا خفايا قلوبهم الخاطئة. لكنهم اعترضوا، لا

يمكنه أن يصنع هذا – إنه يكسر كلّ قواعد التصرّف المألوفة ، القواعد التي وضعها هو أصلًا . أجاب أن القواعد لا تقيّده لذا كسرها كلها . لماذا ؟ مقاربة غير مألوفة تحتاج إلى حلّ غير مألوف : ليس الكهنة ، قال ، أو الشيوخ أو الراؤون بل المجهول الذي يختار الله شفتيه ليطهّرهما ويجعلهما تردّدان كلماته هو . بكلمة ، صار الربّ « هجوميًّا » .

ويمكننا أن نتحسّس هذه الهجوميّة على المستوى الشكلي في الكلمات النبويّة . فعبارات مثل « نبوءة الربّ »، و« كلمة الربّ » ، و« هكذا قال الربّ » لا تكثر في الكتابات النبويّة فحسب ، بل هي ميزة لها . ولا بدّ أيضًا من أن نضمّ العبارة التحريريّة ، « كلمة الربّ إلى فلان » . هذه كلّها تظهر بوضوح وعي الأنبياء أن الله لم يكن يؤكّد على بعض نقاط من توراه سبق تحديدها ومثبتة ، ولم يكن يعطي كلمة حكمة أخرى فقط ، وأنه لم يكن يتكلّم ليردّ على طلب أحدهم كما لو كان رائيًا . لكنّه كان يستهلّ النقاش ، ويتوجّه إلى الشعب بقوة كلمته الخلّاقة كما صنع حين خلق إسرائيل ويهوذا ؛ كان يقوم بتحرّك جديد كليًّا ؛ ويطلق عصرًا جديدًا لعمله ، ويأتي بما « لم يسمعه أحد ، ولم تدركه أذن ولم تره عين » (أشعياء ٦٤ : ٤) . إذا كان هذا صحيحًا – وكنيستنا عندما أدخلت كتابات الأنبياء في القانون ، وافقت على صحّة هذا الأمر – فالكلمة النبويّة ذات سلطان ، ومحتواها قياسي ، ودراستها ضروريّة لأي جهد جدّي في معرفة الله . ومن دون أن ندخل في أي لغط آخر ، فلنشرع في هذا الجهد ناظرين إلى بعض الجوانب النموذجيّة في الرسالة النبويّة .

النهاية الآتية

الرسالة النبويّة أساسًا رسالة عدم تواصل، انقطاع مع الماضي. ولكن عند الله الانقطاع مع الماضي يعني إبطاله أو قلبه. إذا كان الله هو خالق إسرائيل ويهوذا، وفاديهما وربهما، فافتراق الربّ عن شعبه يعني تفكّك تلك الجماعة نفسها ويكون رسول الله غير المألوف قد جلب رسالة النهاية التامة غير المألوفة: نهاية شعب الله إسرائيل و / أو يهوذا. ولا شيء يساعد على تفادي هذه النهاية. سواء أكان أمّة أم قوة أرضيّة عظمى، أم حتى هيكل يهوه المقدّس ذاته. فلنصغ إلى بعض الأصوات النبويّة:

«...لم ترجعوا إلي يقول الربّ. لذلك هكذا أصنع بك يا إسرائيل. فمن أجل أني أصنع بك هذا فاستعدّ للقاء إلهك، يا إسرائيل!» (عاموس ٤: ١١- ١٢).

«لذلك هكذا قال الربّ: امرأتك تزني في المدينة، وبنوك وبناتك يسقطون بالسيف، وأرضك تقسم بالحبل، وأنت تموت في أرض نجسة، وإسرائيل يسبى سبيًا عن أرضه» (عاموس ٧: ١٧).

«فقال الربّ: ماذا أنت راءٍ يا عاموس؟ فقلت: سلّة للقطاف. فقال لي الربّ: قد أتت النهاية على شعبي إسرائيل. لا اعود أصفح له بعد» (عاموس ٨: ٢).

«ويل للذين ينزلون إلى مصر للمعونة، ويستندون على الخيل، ويتوكّلون على المركبات لأنها كثيرة، وعلى الفرسان لأنهم أقوياء

جدًا ، ولا ينظرون إلى قدّوس إسرائيل ، ولا يطلبون الربّ . وهو أيضًا حكيم ، ويأتي بالشرّ ولا يرجع بكلامه ، ويقوم على بيت فاعلي الشرّ ، وعلى معونة فاعلي الإثم . وأمّا المصريّون فهم أناس لا آلهة ، وخيلهم جسد لا روح ، والربّ يمدّ يده فيعثر المعين ويسقط المعان ويفنيان كلاهما معًا» . (أشعياء ٣١ : ٣-١ راجع ٣٠ :١- ٧).

« الكلمة التي صارت إلى إرميا من قبل الربّ قائلًا :... لا تتّكلوا على كلام الكذب قائلين هيكل الربّ هيكل الربّ هيكل الربّ هو ... لكن اذهبوا إلى موضعي الذي في شيلو الذي أسكنت فيه اسمي أولًا ، وانظروا ما صنعت به من أجل شرّ شعبي إسرائيل . والآن من أجل عملكم هذه الأعمال يقول الربّ ، وقد كلّمتكم مبكرًا ومكلّمًا فلم تسمعوا ودعوتكم فلم تجيبوا . أصنع بالبيت الذي دعي باسمي عليه ، الذي أنتم متكلّمون عليه ، وبالموضع الذي أعطيتكم وآباءكم إياه كما صنعت بشيلو . وأطرحكم من أمامي كما طرحت كلّ اخوتكم ، كلّ نسل إفرائيم » (إرميا ٧ :١،٤،١٢- ١٥).

قد لا تعني « النهاية » دائمًا « الزوال » ؛ فالثاني شكل للأولى فقط ، وجانب منها وتعبير عنها . لذا نستطيع أن نعتبر أن نبوءات فترة ما بعد الجلاء عن إعادة التأهيل تحمل رسالة نهاية . نهاية يهوذا يائس فقد رجاءه في الله لأن الوضع بدا ميؤوسًا منه ؛ نهاية يهوذا الذي أخذ أحاسيسه الخاصة ، لا الله ، على محمل الجدّ ؛ نهاية يهوذا الذي نسي أن الله ربّ كلّ المواقف ، الصالحة والطالحة على حدّ سواء . وما يلي أيضًا يعلن « النهاية ».

« عزّوا عزّوا شعبي يقول إلهكم . طيّبوا قلب أورشليم ، ونادوها بأن جهادها قد كمل ، أن إثمها قد عفي عنه ، أنها قد قبلت من يد الربّ ضعفين عن كلّ خطاياها » (أشعياء ٤٠ :١- ٢).

« لأني هاأنذا خالق سماوات جديدة وأرضًا جديدة ، فلا تذكر الأولى ، ولا تخطر على بال » (أشعياء ٦٥ : ١٧).

كلّ هذا يشير إلى اتجاه واحد : وهو أنه في كلّ مرةٍ كانت تظهر علامات تدلّ على أن الشعب قد بدأ يتصرّف كما لو أن الله لم يعد ربّه ، كان الله يضع نهاية لهذا الوضع ، محطّمًا الصورة الخاطئة التي أقاموها له . الله هو الله ويريد أن يبقى كذلك . وكلّما افتخر إسرائيل ويهوذا بغناهما وإنجازاتهما الأرضيّة ، مهملَين تعليمات الله ، كان الربّ يضرب أمّته بيده العزيزة . وكلّما أوشك يهوذا على فقد إيمانه بالله ورجائه فيه ، كان الله نفسه يتدخّل باليد العزيزة نفسها ليصنع العجائب من أجله .

الله نفسه يسبّب النهاية

ليست « النهاية » في المفهوم النبوي ظاهرة طبيعية بمعنى أنه لكلّ شيء فصل أخير، حظ سعيد أو سيئ ، عظمة أو انحطاط ، الخ . بالنسبة إلى النبي ، ليست المسألة في أمور تحصل لأن نهايتها قد دنت وحان وقتها . بالطبع لا ! إن النبي لا يعيّن موضع الأزمة وحسب أو يتوقّع الكارثة الوشيكة ، ولا يعلن نهاية السبي ، بل نسمع في رسالته أن الله هو الفاعل الحقيقي في النهاية ؛ هو نفسه يسبّب حدوثها . الله لا

يعلن النهاية انطلاقًا من قدرته على الرؤية مسبقًا، بل يعلن أنه على وشك تفعيلها. بعبارة موجزة، ليست النهاية ذاتها محتوى الرسالة النبويّة، بل الله هو الذي يحدثها. في هذا السياق بعض المقاطع المطابقة:

« وأنا أيضًا منعت عنكم المطر، إذ بقي ثلاثة أشهر للحصاد وأمطرت على مدينة واحدة وعلى مدينة أخرى لم أمطر. أمطر على ضيعة واحدة والضيعة التي لم يمطر عليها جفّت. فجالت مدينتان أو ثلاث إلى مدينة واحدة لتشرب ماء، ولم تشبع، فلم ترجعوا إلي، يقول الربّ » (عاموس ٤:٧- ٨).

« لأني هاأنذا أقيم عليكم يا بيت إسرائيل، يقول الربّ إله الجنود، أمّة فيضايقونكم من مدخل حماة إلى وادي العربة » (عاموس ٦: ١٤).

« من أجل ذلك حمي غضب الربّ على شعبه ومدّ يده عليه وضربه حتى ارتعدت الجبال، وصارت جثثهم كالزبل في الأزقة. مع كلّ هذا لم يرتدّ غضبه بل يده ممدودة بعد » (أشعياء ٥: ٢٥).

« فيرفع راية للأمم من بعيد، ويصفر لهم من أقصى الأرض، فإذا هم بالعجلة يأتون سريعًا » (أشعياء ٥: ٢٦).

« هاأنذا أهيج عليهم الماديّين الذين لا يعتدّون بالفضة ولا يسرّون بالذهب. فتحطّم القسي الفتيان، ولا يرحمون ثمر البطن. لا تشفق عيونهم على الأولاد. وتصير بابل بهاء الممالك وزينة فخر الكلدانيّين كتقليب الله سدوم وعمورة » (أشعياء ١٣:١٧- ١٩).

« هاأنذا أجلب عليكم أمّة من بعيد يا بيت إسرائيل ، يقول الربّ . أمّة قوية ، أمّة منذ القديم ، أمّة لا تعرف لسانها ، ولا تفهم ما تتكلّم به » (إرميا ٥ : ١٥).

« حينما أريد أؤدبهم ، ويجتمع عليهم شعوب في ارتباطهم بإثميهم » (هوشع ١٠: ١٠).

ولكي يضمن النبي أن إسرائيل ويهوذا لا يسيئان قراءة الوقائع أو تفسيرها ، فهو دائمًا يبيّن بوضوح تام أن الجراد ، والزلازل ، وانعدام المطر ، الخ ، ليست ظواهر طبيعيّة ؛ وليست تحرّكات الأشوريّين ، والمصريّين ، والبابليّين ، والفارسيّين مجرّد أعمال عسكريّة ، واستراتيجيّة ، وسياسيّة ، لكن الله نفسه يعمل من خلالها . إنها في الحقيقة أدوات له لإتمام إرادته .

الله يعمل هنا والآن

وتنقلني النقطة الأخيرة إلى الحديث عن الله ربًّا لكلّ من الخليقة والتاريخ في الرسالة النبويّة . وينبغي الانتباه إلى أن الأنبياء ما كانوا يلقون محاضرات . وما كانوا يعلّمون أن الله خلق ، وأنه تاليًا الخالق ، أو أنه قاد خطى إسرائيل في الماضي ، ولذلك هو ربّ التاريخ إنما كرزوا ، بدلًا من ذلك ، بالله خالقًا بقدر ما هو ينجز ، في الوقت والمكان المناسبين ، أفعالًا مستطاعة فقط لدى سيّد الخليقة . كرزوا به إلهًا لكلّ الأمم بقدر ما هو سيّد مصيرهم الخاص ، وبقدر ما كان يجعلهم يتصرّفون بطريقة يتمّمون بها مقاصده .

وتنبع قوّة الكلمة النبويّة من أن الانبياء لم يقدّموا لسامعيهم إلهًا مفترضًا ، إلهًا من الماضي ، بل إلهًا يبرهن عن نفسه في خبرة حياتهم اليوميّة . هذا لا يعني أن الأنبياء لم يهتمُّوا لأفعال الله الماضيّة ، كما لو أن الله لم يظهر من قبل على المسرح التاريخي . على العكس ، ما فهمه النبي ، هو أن الله ، إن لم يبرهن اليوم على أنه خالق ، وفادٍ ، وربّ ، يسقط إدعاؤه بالسيادة المطلقة ، ويسوِّغ للشعب إذًا أن يقيّده بقواعد موضوعة في الماضي . إله كهذا ليس ربّ النبي على الإطلاق !

إله واحد عالمي

في خط التفكير هذا أفهم موضع النبوءات ضدّ الأمم في الرسالة النبويّة . فإن محتوى كلّ من هذه النبوءات أقلّ أهميّة ، إلى حدّ كبير ، من إدخال الأمم المحيطة بإسرائيل ويهوذا تحت دينونة الله الشاملة . الدينونة هي الكلمة المفتاح هنا ، ذلك أن الأمّة لا تبرّر أعمالها إلّا إلى ملكها أو إلهها . كان الأنبياء يتوجّهون إلى الأمم بالنيابة عن الله ، ويصدرون أحكامًا ضدّها باسمه كجزء أساسي من رسالتهم ، وهذا الجزء الاساسي هو ، في الواقع ، عالميّة الله . ويظهر تعبير ذلك بوضوح كلّي في الأقوال النبويّة التي تضع إسرائيل ويهوذا على المستوى ذاته مع الأمم الأخر ، ناسبة إلى تلك الأمم صفات معتبرة عادةً خاصة بإسرائيل :

« ألستم لي كبني الكوشيّين يا بني إسرائيل ؟ يقول الربّ . ألم أصعد اسرائيل من أرض مصر ، والفلسطينيّين من كفتور ، والآراميّين من قير » (عاموس ٩ : ٧).

«لذلك هكذا قال ربّ الجنود: من أجل أنكم لم تسمعوا لكلامي، هاأنذا أرسل فآخذ كلّ عشائر الشمال، يقول الربّ، وإلى نبوخذنصر عبدي ملك بابل ...» (إرميا ٢٥: ٨- ٢٩؛ راجع ٢٧: ٦).

«[أنا هو الربّ] القائل عن قورش: هو راعيّ فكلّ مسرتي يتمّ» (أشعياء ٤٤: ٢٨).

«هكذا يقول الربّ لمسيحه قورش الذي أمسكت بيمينه ...» (أشعياء ٤٥: ١).

يساوي المقطع الأول إسرائيل، مختار يهوه، بأحد أبعد الشعوب وأقلّهم شأنًا في العهد القديم، أي بالكوشيّين. ويعتبر الخروج – رمز فرادة إسرائيل – مساويًا لخبرات مشابهة عند ألدّ أعدائه، الفلسطينيّين والآراميّين. بحسب إرميا، يدعو الله نبوخذنصّر – مدمّر أورشليم والهيكل – «عبدي»؛ في حين يخاطب الله، بحسب أشعياء، قورش، الملك الأممي، كراعيه ومسيحه. لكي نفهم مدلول اللقبين الأخيرين ما علينا إلّا أن نتذكّر ما تنبّأ به حزقيال قبل بضعة عقود من أن الملك داوود نفسه سيكون الراعي الذي سيقيمه الله على غنمه ليرعاها (٢٤: ٢٣). إذًا النبي، الذي ندعوه عادة «أشعياء الثاني»[١]، تجرّأ ونادى بقورش، الملك الأممي، مسيح الربّ المرتجى.

---

(١) انظر الباب الثالث.

إدانة الدنيويّة

كما أشرت سابقًا، تتجلّى «هجوميّة» الله في كونه خرج ليلاقي الناس في بيوتهم، وفي الشوارع، وفي مكان عملهم، الخ، ولم ينتظر منهم أن يأتوا هم إليه إلى المعابد وأبواب المدينة. بذا أراد أن يضع حدًا للانشقاق المصطنع الذي اختلقه البشر بين الحقلين الديني والاجتماعي.

الدعوة إلى التوبة

ذكرت سابقًا أن النبي رسول يعلن نهاية وضع معيّن. غير أن النهاية قد يليها فقط بدء جديد إذ كان هناك شيء يليها على الإطلاق. ولكن كيف يكون هذا البدء اذا لم تتغيّر جذريًا الأحوال التي سبّبت هذه النهاية؟ إذا حصلت البداءة الجديدة من دون هذا التغيير، ألن يحمل الوضع الجديد في ذاته بزور دماره؟ هذا يطرح السؤال: ماذا كان يجب أن يتغيّر في الواقع؟ ماذا كان يجب أن يُنظّف أو يطهّر حتى يطلق الله بداءة جديدة غير محكوم عليها بالإخفاق قبل أن تبدأ؟ أشرت في نقطتي الأخيرة إلى تصرّف الإنسان الشرير، لكن ما كانت أسباب هذا التصرّف؟ فلنصغِ مرة أخرى إلى الأنبياء أنفسهم:

«اسمعي أيتها السماوات واصغي أيتها الأرض لأن الربّ يتكلّم. ربّيت بنين ونشأتهم أما هم فعصوا عليّ. الثور يعرف قانيه والحمار معلف صاحبه. أما إسرائيل فلا يعرف شعبي لا يفهم. ويل للأمّة الخاطئة، الشعب الثقيل الإثم، نسل فاعلي الشرّ، أولاد مفسدين. تركوا الربّ، استهانوا بقدّوس إسرائيل، ارتدّوا إلى ورائه» (أشعياء ١:٢ – ٤).

« كل هذا من أجل إثم يعقوب ومن أجل خطيئة بيت إسرائيل . ما هو ذنب يعقوب ؟ أليس هو السامرة ؟ وما هي مرتفعات يهوذا ؟ أليست هي أورشليم ؟ فأجعل السامرة خربة في البرّية . مغارس للكروم ، وألقي حجارتها إلى الوادي ، وأكشف أسسها . وجميع تماثيلها المنحوتة تحطّم ، وكلّ أعقارها تحرق بالنار ، وجميع أصنامها أجعلها خرابًا لأنها من عقر الزانية جمعتها وإلى عقر الزانية تعود » (ميخا ١:٥– ٧).

« فاعبروا جزائر كتيم ، وانظروا وأرسلوا إلى قيدار ، وانتبهوا جدًا وانظروا هل صار مثل هذا ؟ هل بدّلت أمّة آلهة وهي ليست آلهة . أما شعبي فقد بدّل مجده بما لا ينفع . ابهتي أيتها السماوات من هذا ، واقشعري وتحيّري جدًا يقول الربّ . لأن شعبي عمل شرّين . تركوني أنا ، ينبوع المياه الحيّة لينقروا لأنفسهم آبارًا مشقّقة لا تضبط ماء » (إرميا ٢:١٠– ١٣).

بالنسبة إلى الأنبياء ، تتأصّل محنة إسرائيل ويهوذا في جحودهما : ترك الشعب الله ، وابتعدت قلوبهم عنه . لم يعد وجهه مركز نظرهم ، ولا صوته بهجة آذانهم . أصبح منبوذًا ، أو ، في أحسن الأحوال ، « موضوعًا على الرف ». غير أن القلب البشري ، إذا ما لمسته مرّة يد الربّ ، يصبح عاجزًا عن أن يحيا من دون هذه اللمسة الإلهيّة . هكذا ينبغي له أن يتوجّه إلى مكان آخر إن لم يكن إلى يهوه . هذا ما صنعه إسرائيل ويهوذا ، وهذا ما ندّد به الأنبياء واعتبروه سبب النهاية العتيدة :

« يوبّخك شرّك ، وعصيانك يؤدّبك . فاعلمي وانظري إن تركك

الرب إلهك شرّ ومرّ وإن خشيتي ليست فيك ، يقول السيّد الربّ . لأنه منذ القديم كسرت نيرك ، وقطعت قيودك ، وقلت لا أتعبّد . لأنك على كلّ أكمة عالية ، وتحت كلّ شجرة خضراء أنت أضجعت زانية » (إرميا ٢ :١٩– ٢٠).

« هكذا قال الربّ : ماذا وجد فيّ آباؤكم من جور حتى ابتعدوا عني وساروا وراء الباطل ، وصاروا باطلًا » (إرميا ٢ : ٥).

حقًا إن التخلّي عن الحبّ الحقيقي يقود غالبًا إلى الزنى ؛ وبعد الارتواء من ينبوع المياه الحيّة ، يبدو كلّ بديل حوضًا دالِفًا . ويولّد الفراغ فراغًا أكبر وأسى . إن المخرج الوحيد من ورطة إسرائيل ويهوذا يكون تحولًا كاملًا ، وثورة عارمة في توجّه القلب :

« ارجع يا إسرائيل إلى الربّ إلهك لأنك قد تعثّرت بإثمك . خذوا معكم كلامًا وارجعوا إلى الربّ . قولوا له ارفع كلّ إثم ، واقبل حسنًا فنقدّم عجول شفاهنا . لا يخلّصنا أشور . لا نركب على الخيل ، ولا نقول أيضًا لعمل أيدينا إلهتنا . إنه بك يرحم اليتيم » (هوشع ١٤ :١– ٣).

« ...ارجعي أيتها العاصية إسرائيل يقول الربّ . لا أوقع غضبي بكم لأني رؤوف ، يقول الربّ . لا أحقد إلى الأبد . اعرفي فقط إثمك إنك إلى الربّ إلهك أذنبت وفرّقت طرقك للغرباء تحت كلّ شجرة خضراء ، ولصوتي لم تسمعوا يقول الربّ . ارجعوا أيها البنون العصاة ، يقول الربّ ، لأني سدت عليكم » (إرميا ٣ :١٢– ١٤أ).

لن نناقش في هذا الموضع ما إذا كان الأنبياء اعتقدوا بأن الدمار

الآتي سيحصل فقط إذا ما رفض الشعب الدعوة إلى التوبة ، أم أنهم تنبأوا بدينونة الله غير المشروطة التي يمكن أن تليها بداءة جديدة إذا ما ارتدّوا . المهمّ في الموضوع هو أن التوبة ، أو العودة إلى الله (شوب ، Metanoia) شرط لا غنى عنه للفصل الجديد الذي يفكّر الله باعتماده في قصّة إسرائيل ويهوذا ، هو ، في هذه الحال ، جزء أساسي من الكرازة النبويّة .

الصور إزاء الكلمات

يلاحظ قارئ الكتب النبويّة أن الرمزيّة استعملت بعامة كقناة اتصال من الله إلى الأنبياء ، ومن الأنبياء إلى الشعب حولهم . كثيرًا ما كان الله ينقل كلمته إلى رسوله من خلال رؤى رمزيّة . هذه نجدها بدءًا من عاموس في أواسط القرن الثامن ق.م . وصولًا إلى زخريا في نهاية القرن السادس وتمتدّ عمليًا على كلّ فترة النبوّة الكلاسيكيّة . والرؤيا تبلّغ محتوى الرسالة بكثير من القوة والكمال والفوريّة مما لا تستطيعه الكلمات وحدها . هنا يرد على الذهن القول المأثور « الصورة تساوي آلاف الكلمات ». وينطبق المبدأ ذاته على الرسالة حين تنقل من الأنبياء إلى الشعب . هذا يوضح لماذا استعملوا كلّهم هذا التصوير الغني في كرازتهم ، حتى أن كلماتهم كانت كمثل ريشة ترسم مشاهد حيّة . وذهب بعضهم (هوشع ، أشعياء ، إرميا ، حزقيال) إلى أكثر من ذلك ممثلًا رسالته جسديًا . تذكّر جومر ، امرأة هوشع ، وأشعياء وهو يمشي عاريًا وحافي القدمين في المدينة ، وإرميا وهو يحمل نيرًا على عنقه

ويشتري حقلًا في مسقط رأسه عناثوث، وكذلك الأفعال الرمزيّة المتعدّدة الواردة في كتاب حزقيال[١].

الكلمة «الحبلى»

إن العلاقة الحميميّة التي كانت للأنبياء مع كلمة الله جعلتهم يدركون مدى صدقيّة هذه الكلمة وفعاليّتها. ومع أنهم أحسّوا، كبشر، بالحزن والمرارة ونفاذ الصبر واليأس في حياتهم اليوميّة كما في رسالتهم، إلا أنهم كمرسلين لله، أَلِفوا خبرة كلمته. ومن الأمور التي تعلّموها أن الله ليس صنمًا باطلًا وفارغًا بل يمكن الاعتماد عليه ليتمّم وعوده؛ كلمته ينبغي أن تكون، إذا جاز التعبير، «حبلى». إن الأنبياء قد أدركوا هذا والأمر بدا واضحًا بقوة في كتاباتهم. ورغم أنهم كانوا، في معظم الأحيان، غير قادرين على أن يعرفوا الزمن أو الطريقة أو المكان الذي ستنجب فيه كلمة الله الأعمال الموعودة، إلا أنهم كانوا مقتنعين بشدّة، بسبب حميميّتهم معها، أنها ستثبت ذاتها في الوقت المناسب، كما لو أنهم كانوا مهتمّين للكلمة ذاتها أكثر من مفاعيلها. بسبب عمق إيمانهم بكلمة الله، ظلّوا على رجائهم حتى حين كان المنطق البشري يوحي باليأس.

يكفينا مثلان قويّان لنشرح هذه النقطة. سبق إرميا فأخبر عن حصار أورشليم وسقوطها الأخير، ولكنه، في أوج هذا الحصار التفت

---

(١) هوشع، الإصحاحان الأول والثالث؛ أشعياء ٢٠: ٢؛ إرميا ٢٧: ٢؛ ٢٨: ١٠؛ ٣٢:٦- ١٥. انظر حزقيال، مثلًا، الإصحاحات ٤- ٦.

إلى دعوة الربّ ، واشترى لنفسه حقلًا قرب عناثوث كعلامة لعودة الشعب في ما بعد (١:٣٢– ١٥) . إذا أخذنا بعين الاعتبار كم كان واضحًا لمعاصري إرميا أن كلّ يهوذا سيصير ، عمّا قريب ، ملكًا لبابل وليس لليهوذيّين ، ينعكس إيمانه بكلمة الله إزاء كلّ صعوبات الساعة في ما صنعه .

« وكتبته في صكّ ، وختمت . وأشهدت شهودًا ، ووزنت الفضّة بموازين ، وأخذت صكّ الشراء المختوم حسب الوصيّة والفريضة والمفتوح ، وسلّمت صكّ الشراء لباروخ بن نيريا بن محسيا أمام حنمئيل ابن عمي ، وأمام الشهود الذين أمضوا صكّ الشراء كلّ اليهود الجالسين في دار السجن . وأوصيت باروخ أمامهم قائلًا : هكذا قال ربّ الجنود ، إله إسرائيل . خذ هذين الصكّين ، صكّ الشراء هذا المختوم ، والصكّ المفتوح هذا ، واجعلهما في إناء من خزف لكي يبقيا أيامًا كثيرة . لأنه هكذا قال ربّ الجنود إله إسرائيل : سيشترون بعد بيوتًا وحقولًا وكرومًا في هذه الأرض» (إرميا ٣٢: ١٠– ١٥).

ونجد المثل الثاني في موقف أشعياء حين بدت الأمور وكأنها تسير على عكس ما قال الربّ :

« فإنه هكذا قال لي الربّ بشدّة اليد وأنذرني ألّا أسلك في طريق هذا الشعب قائلًا : لا تقولوا فتنة لكلّ ما يقول له هذا الشعب فتنة ، ولا تخافوا خوفه ولا ترهبوا . قدّسوا ربّ الجنود فهو خوفكم وهو رهبتكم . ويكون مقدّسًا وحجر صدمة وصخرة عثرة لبيتي إسرائيل ، وفخًا وشركًا لسكان أورشليم . فيعثر بها كثيرون ويسقطون فينكسرون ويعلقون

فيلقطون . صرّ الشهادة ، اختم الشريعة بتلاميذي . فأصطبر للربّ الساتر وجهه عن بيت يعقوب وأنتظره . هاأنذا والأولاد الذين أعطانيهم الربّ آيات وعجائب في إسرائيل من عند ربّ الجنود الساكن في جبل صهيون » (٨:١١- ١٨)

يظهر هذان المثلان أن كلمة الربّ ، بالنسبة إلى رسول الله ، ليس لها مقياس خارجي ، بل هي مقياس لذاتها . إنها صادقة حتى ولو بدا أن كل شيء آخر يثبت خطأها . إن الإيمان بكلمة الله منح النبي رجاء بأنه ، ذات يوم ، وبطريقة ما ، ستحمل الكلمة ثمارها بشكل يفوق كلّ تصور بشري . وهكذا بقيت الكلمة محفوظة في دروج منتظرة اليوم الذي تصبح فيه جسدًا .

I

كتاب عاموس

١

مواد تقديميّة (١:١– ٢)

طبقات التقليد (١:١ أ)

كلّ كتاب نبويّ تصنيف لأقوال نبي أو كتاباته ، تُضَمّ إليها ، أحيانًا ، رواياتٌ عن خبراته . وقد تألّف كلّ من الكتب النبويّة على امتداد فترة من الزمن في حين أضيفَت مقاطعُ جديدة على مجموعات موجودة أصلًا ، أو مجموعاتٌ منفصلةٌ أساسًا ضُمّت بعضُها إلى بعض . نجد هنا ، في الآية عنوان كتاب عاموس ، دليلًا على هذه العمليّة . لاحظ أن « أقوال عاموس الذي كان بين الرعاة من تقوع »، تحمل وحدها معنى مفيدًا ، من دون إضافة « التي رآها عن إسرائيل في أيام عزيّا ، ملك يهوذا ، وفي أيام يربعام بن يوآش ، ملك إسرائيل ، قبل الزلزلة بسنتين » . لاحظ أيضًا كيف تؤثّر هذه الإضافه على الآية ككلّ ؛ فهي تجعل البناء القواعدي ركيكًا ، إذ تصبح عندنا جملتان موصولتان تعودان إلى اسمين مختلفين (« الذي كان بين...» تعود إلى عاموس ، في حين « التي رآها ...» تعود إلى كلماته)[1]. ليس هذا

(١) الغموض في الجمل الموصولة يظهر بقوة في الأصل العبري . في الترجمة العربيّة نستطيع أن نعرف الاسم الذي تعود إليه الجملة الموصولة بسبب التفريق بين المذكر والمؤنث (أو الجمع)، « الذي »، « التي ». في العبريّة الكلمة واحدة وهي « أشير » (ملاحظة المعرّب).

غريبًا فحسب، ولكن عندنا الآن عاموس «يرى كلماته» هو[١]! من الصعب أن نتصوّر أحدًا يكتب تصريحًا كهذا من لا شيء، لكن هذا النوع من الكتابة يحصل غالبًا عندما يضيف محررٌ شيئًا ما على نصّ موجود.

عندنا إذًا في العنوان دليلٌ واضح على أن الكتاب تألّف في مرحلتين على الأقلّ، وهذا ما يؤكّده النصّ ذاته. يحتوي كلّ من الإصحاحات ٣-٤-٥ حديثًا لعاموس يُدعَى «كلمة»[٢]، الأمر الذي يفترض أن «كلمات عاموس» في العنوان قد تشير إلى هذه الأحاديث بشكل خاص. إذا صحّ هذا، يكون الجزء الأول من العنوان قد شكّل مع هذه الأحاديث الثلاثة وحدةً مستقلّة في وقت من الأوقات. قد لا يكون هذا التفسير جديرًا بالثقة إذا أمكن أن نُبيِّن أن «كلمات النبي» صيغة نموذجيّة مشتركة بين أكثر من نبي؛ لكنها ليست كذلك. فكتابا هوشع وميخا، المعاصرين لعاموس، يفضّلان صيغة ذات مضمون «لاهوتي»: «كلمة (مفرد) الربّ (وليس النبي) الذي صار إلى النبي» (هوشع ١: ١؛ ميخا ١: ١). وهذا ما يَظهَر تقريبًا في كلّ الكتابات النبويّة الأخر[٣]. كون محرر عاموس لم يربط «كلمات

---

(١) ترد عبارة «يرى كلمة» في مواضع أخر (أشعياء ٢: ١؛ ميخا ١: ١)، غير أن أشعياء وميخا رأيا كلمة الربّ. تكمن الصعوبة هنا في أن عاموس رأى كلماته هو.

(٢) انظر ٣: ١؛ ٤: ١؛ ٥: ١.

(٣) يوئيل ١: ١؛ صفنيا ١: ١؛ حزقيال ١: ٣؛ يونان ١: ١؛ حجاي ١: ١؛ زخريا ١: ١؛ ملاخي ١: ١.

النبي » مع « كلمة الربّ »، كما فعل محرّر إرميا[١] ، دلالة على أنه يُدرك أن « كلمات عاموس » تشير بخاصة إلى مجموعة « كلمات » بمعنى « أحاديث ».

لا شكّ في أن نصّ عاموس ، كما نعرفه اليوم ، يتألّف من روايات في صيغة الغائب ، بالإضافة إلى أحاديث في صيغة المتكلّم . هنا أيضًا نصادف تغيّرًا مفاجئًا مهمًا . ترد قصّة « دعوة » النبي في الإصحاحات ٧– ٩، وليس في مستهلّ الكتاب حيث نتوقّع أن نجدها . كلُّ الكتب النبويّة الأخر ، التي تحتوي رواية دعوة ، مرتّبة بهذه الطريقة المنطقيّة[٢] إلّا واحدًا . إذ يشكّل أشعياءُ الاستثناءَ الوحيدَ ، غير أن أشعياء نفسه يشبه الآخرين بقدر ما تمهِّدُ الدعوة في الإصحاح ٦ (عند موت عزيّا) لنشاط النبي المسجَّل في الإصحاحات ٧–١٢ (في أيام آحاز بن عزيّا). في كتاب عاموس تُحَال الدعوة إلى نهاية الكتاب فتأتي بعد النشاط الذي كان من المفترض أن تمهّد له وليس قبله ! وكأن رواية الدعوة فكرة متأخرة ، أو إضافة لاحقة على نصّ عاموس . بخلاف ذلك ، يبدو محرّر أشعياء وكأنه يحمل في ذهنه دعوة النبي منذ البدء ، رغم وجود مواد أخر سبقت رواية « الدعوة ». عنوانُ هذا الكتاب : « رؤيا أشعياء ... التي رآها على يهوذا وأورشليم ...» (١: ١) . من الواضح أن من كَتَبَ هذا العنوان شخص واحد يعي جيدًا أن الدعوة في

---

(١) « كلمات إرميا ... الذي أتت عليه كلمة الربّ ...» (١:١– ٢).

(٢) إرميا ، حزقيال ، هوشع ، يونان .

الإصحاح ٦ عبارة عن « رؤيا »، فاختار تعابيره بناءً على ذلك[١]. من جهة أخرى، من الواضح أن محرّر عاموس – الذي أراد، بطبيعة الأمر، أن يشير إلى دعوة النبي في العنوان – قد عمل على عنوان لا يأتي على ذكر دعوة عاموس، لكنه لم يجرؤ على تغييره، ففعل ما أمكنه، وكانت النتيجة بناءً مُربكًا: « كلمات عاموس » (العنوان الأصلي) كانت « عاموسُ نفسُه يرى » (إشارة إلى الرؤى التي وردت في رواية الدعوة).

خلاصةً تشير كلّ الوقائع إلى أنه كانت هناك في البدء مجموعة أحاديث لعاموس تحمل عنوان « كلمات عاموس من تقوع »[٢]، أضاف إليها محرّر لاحق مجموعة روايات حول دعوة عاموس، وعدّل العنوان

(١) إن إدخال اسم عزيّا في هذه الرؤيا إشارةٌ أخرى إلى أن المحرّر صاغ العنوان وفي ذهنه رؤيا الإصحاح السادس. فبحسب ٦:١ بدأ أشعياء عمله بعد موت عزيّا. لم تكن هناك إذًا حاجة إلى إدخاله في لائحة الملوك الذين تنبّأ أشعياء في أيامهم. وإذا كان ذِكرُ عزيّا إجراءً تقليديًا اعتمده أنبياء تلك الفترة فمن المنتظر أن نجده في عنوان كتاب ميخا، معاصر أشعياء، لكنه يغيب عنه. هذا ما يدفعنا إلى الافتراض أن « عزيّا » في العنوان مستوحى من « عزيّا » في رواية الدعوة.

(٢) في افتراضي عنوانًا أصليًا لهذه المجموعة حذفت « الذي كان بين الرعاة »، التي ترد بين « عاموس » و« من تقوع »، ذلك لأننا لا نقرأ في رواية « الدعوة » سوى أنه كان راعيًا (٧: ١٤). لكنني احتفظت بعبارة « من تقوع » رغم انفصالها الحالي عن « عاموس » لأن حرف الجرّ « من » الذي يسبق تقوع يُستعمل عادة بين اسم الشخص وبلده؛ انظر قضاة ١٢: ٨؛ ٢ملوك ٢١: ١٩؛ ٢٣: ٢٦. لو كانت تقوع تعود إلى « رعاة » لتوقّعنا حرف الجر « في »، كما في إرميا ١:١ « كلام إرميا بن حلقيا، من الكهنة الذين في عناثوث ...».

كي يتناسب مع هذه الإضافة . هذا ما يفسّر الارتباكَ في العنوان كما هو الآن . ولكن ، لماذا لم يضع هذا المحرّر اللاحق رواياتِ الدعوة أولًا ، حيث ينبغي أن تكون زمنيًا ؟ من الواضح أن التسلسل الزمني وسيرة حياة عاموس كفردٍ كانا يعتبران أقلّ أهميّة من رسالة عاموس ذاتها . بدأ هذا التشديد على كلمات النبي ، على حساب شخصه ، مع عاموس ، وسيبقى ميزةً لافتةً في كلّ الكتابات النبويّة . حتى في الكتب التي تُفتتَح بدعوة النبي نجد القليل القليل مما يمكن أن يُساعدَنا على فهم شخصيّة النبي . يشكّل إرميا إستثناءً ظاهريًا ، إذ إن القارئ سرعان ما يُلاحظ أن المعلومات الشخصيّة حول النبي غايتها أن تساعد على شرح نشاطه النبوي ليس إلّا . بكلمات أخر ، ركّزَ أولئك الذين صنّفوا مواد الكتب النبويّة اهتمامهم الأول ، لا بل الوحيد ، في الرسالة التي أعلنها الأنبياء ، وليس في الأنبياء أنفسهم ، كأفراد جديرين بالانتباه . هذا ما يفسّر لماذا تُعرض « دعوة » كلّ منهم بطريقة تسهّل فهم رسالته لا شخصيّته[١] .

تواريخ البدء والنهاية (١ : ١ب)

مع ذلك رأى محرّر عاموس أنه من المناسب إعطاء بعض المعلومات عن هذا النبي . كما في كتابات أنبياء ما قبل الجلاء كانت وظيفة لائحة الملك أن تحدّد زمن نشاطه[٢]. ففي الوقت الذي لم يكن فيه نظام

(١) انظر التعليق على الإصحاح ٧ وعلى مقاطع « دعوة » أخر في الكتب النبويّة اللاحقة .

(٢) انظر أشعياء ١ : ١؛ هوشع ١ : ١؛ ميخا ١ : ١؛ صفنيا ١ : ١.

تاريخ شامل، كانت كلّ أمّة تجعل حكم ملوكها محورًا لتقويمها، كما يظهر بوضوح لدى إرميا ١:٢- ٣:

«... كانت كلمة الربّ [إلى إرميا] في أيام يوشيا بن آمون، ملك يهوذا، في السنة الثالثة عشرة من ملكه. وكانت في أيام يهوياقيم بن يوشيا، ملك يهوذا إلى تمام السنة الحادية عشرة لصدقيا بن يوشيا، ملك يهوذا، إلى سبي أورشليم في الشهر الخامس»[١].

ويحدّد العنوان أيضًا تاريخ عاموس بإشارته إلى «الزلزلة». يدلّ التعريف في بدء الكلمة، والذي يرد من دون أيّ تحديد آخر، على أن هذا الحدث كان معروفًا وفريدًا. فالزلازل ليست أمرًا غير مألوف في فلسطين، إلّا أن هذه الزلزلة بالذات كانت، بالتأكيد، مميّزة، وخصوصًا لأنها تُذكَر، بعد قرون، في كتاب زخريا، الذي ينتمي إلى فترة ما بعد الجلاء، كصورة لما سيحصل «يوم الربّ» الرهيب، يومَ الدينونة الأخير (١٤:٤- ٥). يمكننا أن نظنّ مطمئنّين أنه لو كان عاموس نفسه ناشطًا في زمن كارثة كهذه لكان، من دون شكّ، استعملها في رسالة الدينونة ضدّ مملكة إسرائيل! لذلك يجب أن يكون قد توقّف عن التنبؤ في وقتٍ ما قبل الحدث. هذا يعني أن نشاطه النبوي لا يمكن أن يكون قد دام أكثر من سنتين، ذلك لأنه بدأ «قبل

---

(١) تستمرّ عادة إعطاء معلومات شاملة، كما نجدها في إرميا، في فترتي الجلاء وما بعده: انظر حزقيال ١:١ وما يليها؛ ٨:١؛ ٢٠:١؛ ٢٤:١؛ ٢٦:١؛ ٢٩:١؛ ٣١:١؛ ٣٢:١؛ ٤٠:١؛ حجاي ١:١؛ ٢:١؛ ١٠، ٢٠؛ زخريا ١:١، ٧؛ ٧:١.

الزلزلة بسنتين ». ربما لم يستمرّ أكثر من بضعة أشهر : بما أن السنوات كانت تُحسب على أساس التقويم ، كانت الفترة التي تغطي أجزاء من سنتين متتاليتين تُعتبر أنها حصلت في « سنتين » . يبدو هذا ، في مثل عاموس ، محتملًا ؛ فإذا كان رئيس كهنة بيت إيل قد أمره بالعودة إلى مكان عمله الأول ، واتهمه بالتآمر ضدّ الملك (٧:١٠- ١٣) ، فمن الصعوبة القول إنه قُبِل في إسرائيل حتى لسنة واحدة كاملة[١] .

أن نقرِّر أن عاموس نَشَطَ كنبي لفترة قصيرة كهذه أمر مهمّ ، وليس من دواعي فضوليّة عديمة الجدوى ؛ وهذا ما يقودنا إلى استنتاج مهمّ ، وهو أننا لا نستطيع أن نتكلّم على عاموس وكأنه صار نبيًا بمعنى أنه قَبل « دعوة » أو « وظيفة » لمدى الحياة . كان قاطف تين عنده شيء يقوله فقاله ، ولم نعد نسمع عنه شيئًا بعد ذلك . طبعًا ، لا يتوافق هذا والفهم العام « للنبي » كشخص من طبقة خاصة . لكن بدلًا من أن نحاول إقحام عاموس في هذا القالب ، فلنقرّ بأنه غير مناسب له[٢] .

وثمة درس عام ينبغي أن نتعلّمه هنا : ليس طول الفترة التي تُقضَى في مهمة ما عاملًا حاسمًا في تحديد قيمة هذه المهمّة من منظور الله . فإذا رأى الله أنه من المناسب التدخّل في التاريخ البشري ، فما يهمّ هو محتوى كلمات عبده وأفعاله - أكان ذلك للحظة أم لمدى الحياة .

---

(١) تتأكّد هذه الخلاصة إذا اعتبرنا « قبل سنتين من الزلزلة » إشارة إلى زمن نشاط عاموس ، وليس إلى مدته .

(٢) انظر أدناه التعليق على ٧:١٤- ١٥.

مقدّمة (١ : ٢)

قبل أن يقدّم المحرّر كلمات عاموس ذاته التي تبدأ من ١ : ٣، يُسبقها بمقدمةٍ موجزةٍ عن رسالة النبي وقد صيغَت كما لو أن النبي نفسه قالها[١]. إن هذه المقدّمة مسكوبةٌ بأسلوب النشيد الليتورجي الكلاسيكي ، ومع ذلك هي تَستخدم بعض تعابير عاموس البعيدة عن أن تكون تقليديّة . نقع على هذا الجانب التقليدي من النشيد في جملة « يعطي صوته » ، وهي عبارة تتكرّر في الوصف الكتابي للظهورات الإلهيّة . أمّا الخط الجديد الذي يرسمه عاموس ، فيكمن في الموازاة التي يقيمها بين صوت الربّ وزمجرة الأسد ، وهي فكرة تظهر في ٣:٨ وتنعكس هنا[٢].

الأمر الثاني غير المألوف هو القول إن صوت الربّ الراعد يدمّرُ ولا يفيد . حتى أيام عاموس ، كان غضب الله موجهًا دائمًا ، وتحديدًا ، إلى

---

(١) جملة « وقال » ليس محلّها في بدء الآية ٢. فحرف العطف « و » في العبرية ، متبوعًا بالمضارع بمعنى الماضي ، ينتمي إلى الأسلوب الروائي ، الذي لا نجده هنا . واضح أن المحرّر قصَدَ أن يربط القولَ في هذه الآية مع الفعل « رأى » في الآية الأولى ليشير إلى أن رسالة عاموس كانت نتيجة لرؤياه .

(٢) يعني « الصوت » في هذا السياق الرعدَ الذي يرافق الظهورات الإلهيّة . انظر مزمور ١٨: ١٣؛ ٤٦: ٦؛ ١٠٤: ٧؛ أشعياء ٣٠: ٣٠- ٣١. يوازي « الصوت » الرعدَ في مزمور ١٨: ١٣، ومزمور ١٠٤:٧ يتكلّم عن « صوت رعدك ». ويشبّه إرميا ٢٥: ٣٠ ويوئيل ٣:١٦ صوتَ الله « بزمجرة »، لكنهما نصان متأخران ومصاغان ، كما يظهر ، على غرار عاموس ١: ٢، ولا يقول أي منهما بوضوح أن « الزمجرة » هي زمجرة « أسد ».

أعداء شعبه وقاهريه[١]. وهكذا، كان «يوم الربّ» يحمل، تقليديًا، دلالات إيجابيّة جدًا؛ فكان هذا اليوم يُنتظر بلهفة شديدة، ويوُصَف بعبارات متوهّجة كيوم ساطع وسعيد. غير أن عاموس قَلبَ كلّ شيء رأسًا على عقب متكلّمًا عنه كيوم ظلمة وكآبة (٥:١٨- ٢٠؛ ١٤:٣- ١٥). هذا ما فهمه المحرّر ببراعة في النصف الثاني من المقدّمة حيث يقول: «فتنوح مراعي الرعاة، وييبسُ رأس الكرمل». كان الرعدُ إشارة إلى المطر الذي يفيد المراعي والغابات؛ لكنه، في هذه المرّة، يُعلِن عن القحط، والدمار، والنوح.

(١) انظر مزمور ١٨:١- ١٩؛ ٤٦:١- ١١؛ أشعياء ٣٠:٢٩- ٣٣.

٢

نبوءات ضدّ الأمم (١: ٣-٢: ١٦)

لدينا هنا مقطع طويل يحتوي على رسالة عاموس الشاملة حول الدينونة الإلهيّة ضدّ الممالك المحيطة بإسرائيل، وهي تمهّد لدينونة إسرائيل نفسه. هناك نبوءة لكلّ أمّة، وتتبع كلُّ نبوءة المثالَ الأساسي ذاته: (أ) صيغة تمهيديّة «هكذا قال الربُّ»؛ (ب) تصريح بأن عقاب الله لن يُبطل؛ (ج) اتهام؛ (د) الحكم الذي يقتضيه الجرم المذكور؛ (هـ) صيغة نهائيّة: «قال الربّ».

إضافات تحريريّة (١: ٩-١٢؛ ٢: ٤-٥)

تختلف النبوءة ضدّ يهوذا عن غيرها في المحتوى بشكل لافت. ففي حين تُستَدعى كلّ الأمم الأخر لتقدِّم بيانًا عن خطإٍ معيّن اقترفته ضدّ فريق ثالث، تَردُ التهمة ضدّ يهوذا بعبارات عامّة تُذكّر بمفردات تثنية الاشتراع وأسلوبها: فتعدّي يهوذا ليس في قهر الجيران، بل في رفض شريعة الربّ، وإهمال فرائضه، واتِّباع «الأكاذيب»، أي الأصنام (٢: ٤)[1]. ويختلف

---

(١) قارن مع تثنية ٤: ١،٥،١٤،٤٠؛ ٥: ١،٧،٣١؛ ٦: ١،١٤،١٧،٢٤؛ ٧: ٣-٤،١١،١٦،٢٥؛ ٨: ١٩؛ ١١: ٣٢؛ ١٢: ١؛ ١٦: ١٢؛ ١٧: ١٨-١٩؛ ٢٦: ١٦،١٧؛ ٢٧: ١٠؛ ٢٧: ٢٦؛ ٢٨: ٥٨؛ ٢٩: ٢٩؛ ٣٠: ١٠؛ ٣١: ١٢؛ ٣٢: ٤٦.

حكم الله في دينونة يهوذا في أن التصريح بإرسال نيران تأكل قصور العاصمة (٢: ٥) لا يُعرَض بتفصيل كما هي الحال في مواضع أخر (١: ٤-٥؛ ١: ٧- ٨؛ ١: ١٤-١٥؛ ٢: ٢- ٣)، لكنه يبدو، بالمقارنة، موجزًا وخاليًا من نفحة خياليّة. في ١: ٤ تُرسَل النارُ على بيت الملك حزائيل (وليس على سوريا) لتدمِّر قصور الملك بنهدد (وليس دمشق). في ١: ٧ تُرسَلُ النارُ على «سور» العاصمة. في ١: ١٤ «تُضرَم» النارُ ولا «تُرسَل». في ٢: ٢ ليست عاصمة موآب قرحرشت[١] هي التي تؤكَل قصورُها، بل قيروت، المعبد الرئيس لإله موآب، شموش. خلافًا لذلك، يتبع الحكمُ على يهوذا الصيغة الأساسيّة بدقةٍ: نارٌ على الأمّة لتلتهم قصورَ العاصمة. وهكذا تختلف النبوءة ضدّ يهوذا عن النبوءات الأخر لكن لماذا؟ لم يكن عاموس نفسه مهتمًا بيهوذا على الإطلاق؛ كانت كرازتُه موجّهة حصرًا إلى مملكة إسرائيل الشماليّة، وليس إلى شقيقتها في الجنوب[٢]. التفسير الذي يناسب الوقائع: لم تنشأ هذه النبوءة، في الحقيقة، مع عاموس، بل هي نتاج محرّر أراد أن يُكيِّف كلمات عاموس ضدّ إسرائيل مع الوضع الذي ساد في يهوذا بعد قرن من الزمن، خلال إصلاح يوشيا التثنوي أو بعده[٣]. وما فعله هذا المحرّر لا يختلف، في الواقع، عمّا يفعله كلُّ واعظ اليومَ في شأن الكتاب المقدّس: لقد أعاد تفسيرَه لكي يجعله يخاطب معاصريه.

---

(١) انظر أشعياء ١٦: ٧، ١١؛ إرميا ٤٨: ٣١، ٣٦.

(٢) انظر ١: ١؛ ٣- ٥؛ ٦: ٦، ٨، ١٤؛ ٧: ١-٩: ٨. سوف أتطرق لما يبدو استثناءً في ٦: ١ في حينه.

(٣) انظر الجزء الأول، الصفحات (١١٠- ١٢١).

وتشبه النبوءتان الموجّهتان ضدّ صور (١:٩- ١٠) وأدوم (١:١١- ١٢) النبوءة ضدّ يهوذا أكثر من غيرها، ذلك لأنهما، هما الأخريان، تحذفان النهاية «قال الربّ»، وتوجزان الحكم بالعقاب (قارن ١:١٠و١٢ مع ٢: ٥). وتشبه التهمة فيهما تلك التي في نبوءة يهوذا. بالنسبة إلى دمشق، وغزّة، وعمّون، وموآب، تتألّف التهمة المذكورة من جملتين تصوّران مخالفة واحدة[١]. لكن التهمة الموجّهة إلى أدوم تتألّف، كتهمة يهوذا، من أربعة أجزاء. وتختلف تهمة صور، رغم كونها مؤلّفة من جزءين، عن التهم الأخر في أن قسمها الثاني ليس مجرّد نصف ثان لجملة واحدة تصويريّة، بل يُفسّر النصفَ الاولَ الذي هو تامّ في ذاته[٢]. هذا يدفعنا إلى القول إن النبوءتين الموجّهتين ضدّ صور وآدوم إضافتان لاحقتان من زمن المحرّر التثنوي الذي أضاف النبوءة ضدّ يهوذا (أو بعد ذلك بقليل).

تدعم هذا الاستنتاجَ المعطياتُ التاريخيّة الخاصّة بتلك الفترة. فما «أخو» أدوم في ١:١١ إلا إسرائيل أو يهوذا، ذلك لأن أدوم هو اسم آخر لعيسو، أخي يعقوب / إسرائيل[٣]، وتاليًا أخي الابن الأخير،

---

(١) انظر النصّ الذي يلي مباشرة «لأنه» في ١:٣د؛ ٦د؛ ١٣د؛ ٢:١د.

(٢) بالإضافة إلى ذلك، القسم الاول تكرار حرفي تقريبًا لتهمة غزّة (١:٦د). تنصّ ١:٦د حرفيًا: «لأنهم سبوا إلى السبي شعبًا كاملًا ليسلّموه إلى أدوم»، في حين تقول ١:٩د: «لأنّهم أسلموا إلى السبي شعبًا كاملًا إلى أدوم». الصيغة الثانية ألطف من الأولى وقد تكون، تاليًا، متأخرةً؛ فالتحسين الأدبي يكون، في العادة، نشاطًا تحريريًا.

(٣) انظر تكوين ٢٥: ٣٠؛ ٣٦:١،٨، ١٩.

يهوذا . واضحٌ إذًا أن شخصًا يهوذيًا يتّهم أدوم بإساءة شنيعة إلى يهوذا ، ويصوِّر يهوذا ، على مضض ، كنوع من المسوخ المفترسة والعديمة الشفقة . ثمة فترة واحدة من التاريخ يمكننا أن نفهم على ضوئها شعور اليهوذي تجاه أدوم ، وهي الفترة التي تلت السبي البابلي . كانت أدوم ، في عهد داوود ، خاضعةً ليهوذا (٢ صموئيل ٨:١٣- ١٤) ، ولم تَستعِد قواها إلا بعد سقوط أورشليم في ٥٨٧ ق.م . وهكذا رأت أدوم الفرصة مناسبة لتتخلّص من النير اليهوذي ، ثم لتغزو فاتحها السابق . هذه الأحداث كانت على أساس المزمور الموجّه إلى بابل ، والذي ينتقد أدوم بقسوةٍ (١٣٧: ٧) ، وكتاب المراثي الذي يرثي سقوط أورشليم ويَعِدُ أدومَ بالمكافأة (مراثي ٤:٢١- ٢٢) ، والنبوءات المطوّلة ضدّ أدوم من قِبَل أنبياء شهدوا الكارثة (إرميا ٤٩:٧- ٢٢؛ حزقيال ٢٥:١٢- ١٤؛ ٣٥:١- ١٥). ويشجب كتاب عوبديا بكامله تعديَ أدوم[1]. في الفترة عينها ، أي حوالى بدء القرن السادس قبل الميلاد ، برزت المدينة الدولة وكونها تورّطت بتصرّف حقير مماثل يمكن استنباطه من نبوءات حزقيال الخمس ضدها (٢٦:١-١٤؛ ٢٦:١٥- ٢١؛ ٢٧:١-٣٦؛ ٢٨:١- ١٠؛ ٢٨:١١- ١٩).

النبوءات ضدّ الأمم المجاورة (١:٣- ٨؛ ١:١٣-٢: ٣)

ممّا سبق نستطيع أن نستنتج أن نبوءات عاموس الأصليّة هي تلك

---

(١) خبرة « خيانة » أدوم ليهوذا ، بقيت في ذاكرة اليهوذيّين لقرون عدة ، كما يظهر في نبوءة ملاخي التي تعود الى فترة ما بعد الجلاء المتأخرة (ملاخي ١:٢- ٥).

الموجّهة ضدّ دمشق ، وغزّة ، وموآب ، وإسرائيل . كلّ منها يَستعمِل صيغة المتكلّم المفرد نيابةً عن الله ، ويحصر كلماته بين عبارتي « هكذا قال الربّ » و« قال الربّ ». وهاتان العبارتان جزء من نموذج ، يُدعَى « الكلام الرسولي » ، وتقومان مقام علامتي الاقتباس فهما تفصلان استشهادًا حرفيًا من المُرسِل عن تعليقات شخصيّة أخر قد يضيفها الرسول من عنده . ويشير استعمال عاموس « للكلام الرسولي » إلى أنه ، عند تسليمه هذه النبوءات ، اعتبر نفسه مُرسَل الله الخاص . ولم يعتبر رسالته رأيَ كائن بشري مشكوكًا فيه ، بل دينونةً غير قابلة للمناقشة أو الطعن ، مصدرها ذاك الذي يمارس سلطة مطلقة ونهائيّة على الكائنات البشريّة – أي الله نفسه .

أسلوب التعاقب الرقمي البلاغي (« ن » و« ن + ١ ») ميزةٌ معروفةٌ في أدب الحكمة[١]. وهو يُستعمَل إمّا للتعبير عن كمال سلسلة من العناصر المتصلة أو للتشديد على النقص في هذه السلسلة[٢]. وعندما تشير السلسلة إلى عناصر متشابهة ، آخرها فقط مذكور ، يكون القصد منها القول إن امرًا ما قد بلغ درجتَه القصوى . وهذا ما نجده في نبوءات

(١) التسلسل اثنان – ثلاثة هو الأكثر شيوعًا (سيراخ ٢٣:١٦– ٢١؛ ٢٦: ٢٨؛ ٥٠: ٢٥؛ انظر أيضًا الجامعة ٤: ١٢)؛ كذلك ثلاثة – أربعة (أمثال ٣٠:١٥،١٨،٢١، ٢٩؛ سيراخ ٢٦:٥– ٦)، وستة – سبعة (أمثال ٦: ١٦).

(٢) مثالًا على الاستعمال الأول انظر أمثال ٦:١٦– ١٩؛ ٣٠:١٥–١٦،١٨–١٩، ٢١–٢٣، ٢٩– ٣١. سيراخ ٢٣:١٦–٢١ مثل جيّد على الاستعمال الثاني ، حيث تغطّي إدانة العهد أربع آيات (١٨– ٢١) بعد انتقاد قصير للجماع الناقص (١٦ب)، والزنى (١٧)؛ انظر أيضًا سيراخ ٢٦:٥–٦، ٢٨.

عاموس، حيث المخالفة الرابعة والأخيرة في كلّ مثلٍ هي «القشة التي قسمت ظهر البعير»، واستنزلت غضب الله على مرتكب المخالفة.

إن نتيجة الغضب، في كلّ مثل، ليست صفعة على المعصم، بل هي في الواقع إبادة المعتدي. هل هذا إفراط من جانب الله؟ ليس إذا فهمنا معنى الكلمة العبريّة «بيشع»، التي تُرجمَت إلى العربيّة «إثم». نشأت هذه الكلمة، مثل الصورة البلاغيّة («ن» و«ن+ ١»)، من الحكمة التقليديّة، التي تعود أصولها إلى المجتمع القبلي. والإشارة، في هذا السياق، هي إلى الأفعال التي تهدّد الانسجام السريع التأثر، والذي هو ضروري لدوام الحياة القبليّة ولاحقًا المدنيّة[1]. وتُعادِلُ هذه الأفعال ثورةً على الشخص الذي يسهر على هذا الانسجام، أي البطريرك في قبيلة أو عشيرة (ولاحقًا الملك في المدينة الدولة). ثورةٌ كهذه كارثة بالمعنى الحرفي للكلمة، ذلك لأنّها تهدّد ليس فقط استقرار القبيلة أو العشيرة، بل وجودَها أيضًا. في المجتمع القبلي، يمثّل البطريرك في شخصه مصدر النظام الجماعي الذي يصون استمرار القبيلة. وللمحافظة على حياة إجتماعيّة منظّمة، لا يمكن أن يكون هناك إلا مصدر واحد للسلطة، وكلّ ثورة على هذا المصدر هي ضربة موجّهة إلى جذور المجتمع. من هنا يمكننا مقارنة الثورة على البطريرك في القبيلة بمحاولة قلب الدستور في الديمقراطيّة الحديثة. يُفهَم ساعتئذٍ أن الحلّ الوحيد لأي «بيشَع» يكمن في إزالة مرتكبها؛ كلّ ما عدا ذلك يعني

(١) انظر القيود على النزاعات على أنواعها في أمثال ١٠:١١-١٢، ١٩- ٢١؛ ١٢:١٣؛ ١٧:٩، ١٩؛ ١٩: ١١؛ ٢٨:٢، ١٣، ٢٤؛ ٢٩:٦-٧، ١٦، ٢٢.

انحلالَ المجتمع القبلي عينه . وعندما يرتكب مجتمع بكامله « بيشَع » – هذا إذا لم نقل أربعًا – قد يكون قد حكم على نفسه بالزوال . ثم يأتي التدخّل الإلهي لكي يُقِرَّ إرادة المذنب في تدمير ذاته .

الأمم الأربع التي يتوجّه عاموس إليها هي جيران إسرائيل المباشرون وأعداؤه التقليديّون : سوريا وغزّة وعمّون وموآب . لا شكّ في أن الأعمال العدوانيّة ، موضوعَ الدينونة ، قد حصلت أثناء ضعف الأمبراطوريّة الأشوريّة في النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد . لا يسمح هدف هذا الكتاب بمناقشة مفصّلة لكلّ من هذه الأمثلة ؛ لكن المهمَّ هنا أن عاموس ، في كلّ مثل ، يتكلّم عن خطأ مقترف ليس ضدّ إسرائيل ، بل ضدّ أمّة أخرى . ليست هذه الحالُ حالَ إله ينتقم لأخطاء ارتُكِبَت ضدّ « شعبه الخاص ». حتى إذا اعتبرنا أن « كلّ الشعب » في ١ :٦ب يعني إسرائيل ويهوذا[(١)] – وهذا غير مرجّح – ، وحتى إذا كان المقصود بجلعاد في ١ :٣ب و١٣ب جزءًا من إسرائيل ولا وحدة مستقلّة[(٢)]، يبقى التصريح الذي لا لبس فيه في ٢: ١، والذي يتّهم موآب بمخالفة ضدّ أدوم – عدو إسرائيل ويهوذا اللدود . لماذا يهتمّ إلهُ إسرائيل الوطني لشؤون أمم أخر ليس لها أي تأثير على إسرائيل ؟ الجواب الوحيد هو أن « إلهَ إسرائيل الوطني » نفسه ، من منظور عاموس ، إلهُ كلّ من الأمم الأربع المحيطة

---

(١) الأمر الذي يصعب تصوره ، لأن إسرائيل ويهوذا كانا في أوج قوتهما في النصف الأول من القرن الثامن . وليست الإشارة إلى الزمن السابق لداوود (حين كان الفلسطينيّون يضايقون دان ، ويهوذا ، وبنيامين ، وافرائيم) مرجّحة ، لأن كلّ نبوءات عاموس الأخر تتوجّه إلى أحداث معاصرة .

(٢) أمر ممكن ، لكن إثباته صعب .

أيضًا . وظيفة آلهة الأمّة الأساسيّة أن تعمل كقاضٍ عادلٍ لها[١]، وفي هذه النبوءات يعمل الله « كقاضٍ عادلٍ » للأمم المجاورة ، ولإسرائيل على السواء .

فلنتصوّر السيناريو الذي تمّ حين قال عاموس هذه الكلمات في إسرائيل[٢]. لا شكّ في أن سامعيه صُعِقوا لسماعهم هذا الغريب[٣] يُعلِن أن يهوه نفسه سيضرب عدوَّهم دمشق (١ : ٣ – ٥) بسبب خطيئة ارتُكِبَت ضدّ جلعاد . كانوا مستعدين ، بكلّ تأكيد ، لقبول أيّ كان ، حتى الغريب ، ليقدّم مديحًا كهذا لقوّة إلههم التي لا تُغلَب ، خصوصًا إذا كان هذا يتعلّق بإعلان الهلاك على واحد من ألدّ أعدائهم . كانوا كلّهم آذانًا تريد سماع المزيد ، وكان عاموس يجود عليهم : وتلا هذا إعلانان مشابهان لتدخلٍ الله ،الأولُ ضدّ المدن الفلسطينيّة (١ : ٦ – ٨) والثاني ضدّ عمّون (١ : ١٣ – ١٥). فلنتصوَّر جموعَ الإسرائيليّين المتنامية تصغي باستسحان إلى هذا الشخص الذي كان ، بالفعل ، يتكلّم كلمات الله . ربما تمنّوا أن تكون موآب هي التالية ، وهكذا كان . لكن هنا حلّت الذبابة في المرهم ؛ الله يدين موآب على إثم اقترفه

(١) انظر مزمور ٩ : ٤،٧ – ٨ ؛ ١١ : ٤ – ٥ ؛ ٤٥ : ٦ – ٧أ ؛ ٨٩ : ١٤أ ؛ ٩٧ : ٢أ ؛ انظر أيضًا مزمور ١٢٢ : ٥.

(٢) إمّا في بيت إيل (انظر عاموس ٧ : ١٣) ، أو في السامرة إذا افترضنا أنه قال في العاصمة بعض النبوءات الموجّهة إليها أو إلى الأمّة ككلّ . مثلًا عاموس ٣ : ٩ – ١١ ؛ ٤ : ١ – ٣ ؛ ٥ : ٢ – ٣ ؛ ٦ : ١ – ٧).

(٣) لا تنسَ أن عاموس كان يهوذيًا (عاموس ١ : ١ ؛ ٧ : ١٢) سافر إلى الشمال ليقول قوله .

بحق أدوم عدو إسرائيل الدائم. لا شكّ في أن عاموس كان قادرًا على أن يفكّر في أسباب أخر كثيرة للحكم على موآب، لكن إذا كان هذا ما أراده «رجل الله»، فليكن. كلّ ما قاله بدا حسنًا. وفكّر الإسرائيليّون في أنفسهم: «هذا يظهر، في النهاية، كيف يدين إلهُنا بإنصاف، حتى حين يصل الأمر إلى نزاعات تدور بين الأمم الأخر؛ يدين الكلّ بالمقياس ذاته؛ مقياس المعاملة مع الجيران وهذا يُظهر أن إلهنا فوق كلّ شيء».

النبوءة ضدّ إسرائيل (٢: ٦،١٣– ١٦)

وفجأة صدم عاموسُ سامعيه بما لم يتوقّعوه: الله هذا القاضي العادل، يخطّط لضرب إسرائيل أيضًا، وهو يطبّق عليه المقياس ذاته الذي استعمله ضدّ الأمم الأخر! ولا يختلف هذا الحكم عن الأحكام الأخر مثقال ذرة؛ «الكلام الرسولي» نفسه يحدّد كلمات الله الخاصة (٢: ٦أ،١٦ج)، وعقاب الله النهائي ذاته (٢: ٦ب ج)، والحكم بالزوال عينه (٢: ١٣– ١٦)، وكل هذا بسبب سوء معاملة «القريب» (٢: ٦د هـ– ٨). غير أننا إذا أنعمنا النظر في تهمة إسرائيل في ٢: ٦–٨ نتبيّن الميزات الآتية: إثم إسرائيل، إذا جاز التعبير، داخلي؛ ليست المشكلة بين إسرائيل وأمّةٍ غريبةٍ، بل ضمن إسرائيل نفسه. تستطيع الأمم الأخر أن تلتمس الرحمة لأن مَن اعتبرهم الله «أقرباء» في التحليل الأخير، شعوب غريبة، أي أعداء بالقوة أو حتى بالفعل. إسرائيل، في المقابل، ليس عنده عذرٌ واهٍ كهذا: فَمَن يدعوه الله «قريبًا» هو، ببساطة، الإسرائيلي الآخر، القريب بالمعنى الأبسط والحرفي للكلمة؛

وهكذا يكون سوء السلوك ضمن إسرائيل مساويًا « للبيشَع » بمعناه الحقيقي . وبما إن الإسرائيليّين « إخوة » في عائلة واحدة (عشيرة/قبيلة) بطريركها الله ، فكلّ نقص في العناية الأخويّة يهدّد نظام العائلة ، ويعرّض وجودها للخطر ، بما في ذلك شخص بطريركها . وأن يكون عاموس نظر إلى إسرائيل انطلاقًا من تعبير العشيرة واضحٌ في « كلمته » الأولى حيث توجّه إلى إسرائيل كإحدى « مشفاحوت » (عائلات ، قبائل) الأرض (٣ : ٢).

يظهر إذًا أن ذنب إسرائيل « بيشع » حقيقي بالمعنى الضيّق للكلمة ؛ وإذا صحّ هذا ، تكون النبوءات الموجّهة ضدّ الأمم المجاورة اختُرعت فقط كتمهيد للنبوءة الموجّهة ضدّ إسرائيل . تدعم هذا الاستنتاجَ عوامل أخر عديدةٌ :

١) لم تجرِ أيّة محاولة لإقناع الأمم الأخر بشيء - فقد قيلت النبوءات الموجّهة ضدّها لأمّة إسرائيل حصرًا . وبناءً على ذلك يكون الهدف الذي تخدمه هذه النبوءات إقناع إسرائيل بأن الربّ يتكلّم بجدّية ، وأنّه يعتبر أن ذنب إسرائيل ليس أقلّ خطورة من ذنب تلك الأمم الأخر .

٢) يُصاغ عقابُ الأمم ، كما هي الحال بالنسبة إلى إسرائيل ، باستخدام المضارع العبري الذي يقابل ، عادة ، المضارع العربي[1] ، (ويعني ، غالبًا ، المستقبلَ : ملاحظة المعرّب). بكلام آخر ، يعني هذا

(١) انظر « لا أرجع عنه (عن العقاب)» و« أرسل / أضرم نارًا ...» في هذا المقطع ، وكذلك المضارع في ١:٥،٧، ١٥؛ ٢:٣،٥،١٣- ١٦.

تهديدًا لا إشارة إلى عقاب سبق أن أنجز. ليس هناك ترتيب مقترح للأحداث، أو إشارة إلى أن إسرائيل يتوقّع أن يتلقّى عقابه بعد الآخرين. فعاموس لا يقول: «انظروا ما حدث، أو ما سيحدث معهم لكي تروا ما سيحدث معكم»، بل «سيدينك الله، يا إسرائيل، بالقساوة عينها التي أدان بها الأمم». يذكر الأممَ فقط لكي يُظهر أن إسرائيل لن يُعامَل باختلاف عنهم.

٣) بدءًا بالإصحاح ٣ ينحصر اهتمامُ عاموس بإسرائيل. هذا يعني أن النبوءات الموجّهة ضدّ الأمم تشكّل تمهيدًا للرسالة الأساسيّة، ليس فقط في المحتوى، بل في الطول أيضًا.

أما بالنسبة إلى محتوى النبوءة ضدّ إسرائيل، فلنبدأ بكلمات عاموس الأصليّة المحفوظة في ٦:٢ و١٣-١٦ (تتألّف المواد الأخر، كما سأُظهر لاحقًا، من إضافات تحريريّة لاحقة المقصود منها تعزيز رسالة عاموس، وجعلها تناسب الجمهور اليهوذي اللاحق). نجد التهمة الأصليّة الموجّهة ضد إسرائيل في الآية ٦ ب، وهي تتعلّق بسوء تصرف القيّمين على العدالة. فهناك كلام حول هذا الموضوع أكثر من الكلام حول شرّ الظلم الواضح. فلنتذكّر أن إطلاق الأحكام العادلة كانت وظيفة الإله الوطني الرئيسة في الشرق الأدنى القديم، ذلك لأن الآلهة كانت تُرسَم، عادةً، وفقَ صورة الملك. هذا يعني أن منصب القاضي - الذي كان يتولّاه الملك أساسًا، ولكن أيضًا الشيوخ والكهنة - كان منصبًا «إلهيًا»، بمعنى أن القاضي كان الممثّل الأرضي الذي يحمل مسؤوليّات الآلهة. وهكذا كانت أحكام القاضي تعكس، بالضرورة،

وبصورة مباشرة الآلهة التي يتصرّف القاضي بالنيابة عنها. وكانت الأحكام الجائرة تلطّخ الصورة التي لدى الشعب عن الآلهة «كقاضٍ عادلٍ.» وبناءً على ذلك يكون «بيع البارّ بالفضّة» استهزاءً بيهوه، فإمّا أن يعني هذا أنه ليست لديه القدرة على التحكّم بممثّليه، أو أنه ليس عادلًا كما يُظَن. ومن شأن هذا أن يقوّض سلطته في مملكته، وهذا هو التحديد الحقيقي لعبارة «بيشَع» كما أشرت سابقًا. هذه إساءة بالغة الخطورة، ولا تُعالج بأقلّ من إبعاد جذري لكلّ الجسم القضائي في إسرائيل أي الملك ومدبّري البلاط والشيوخ والكهنة. بتعبير عملي، يساوي هذا إزالة المملكة كلّها، مملكة يهوه. إن قرارًا كهذا ينبغي أن يكون مكفولًا ومبررًا بشكل جيّد. كيف ضَمِنَ عاموس - أو يهوه الذي كان يتكلّم نيابةً عنه - أن اتهامه إسرائيل غير قابل للطعن؟

يكمن المفتاح لفهم هذا المقطع الشعري من عاموس في إدراك «الموازاة المعنويّة» التي تميّز الشعر العبري. والموازاة المعنويّة صيغة أدبيّة، يتألّف على أساسها البيت الشعري من جملتين تتوازيان في التعبير عن فكرة واحدة عن طريق استعمال كلمات مختلفة. نجد في المزمور ٥١ (أو المزمور الخمسين في تقليدنا الذي يتبع الترجمة السبعينيّة) مثلًا واضحًا ومعروفًا:

ارحمني يا الله كعظيم رحمتك،
وكمثل كثرة رأفتك امح مآثمي
اغسلني كثيرًا من إثمي
ومن خطيئتي طهّرني

لأنـــي أنــا عــارف بــإثـــمــي
وخـطـيـئـتـي أمـامـي فـي كـلّ حـين
إلــيــك وحــدك أخــطــأت ،
والــشــرّ قــدامــك صــنــعــت
لــكــي تــصــدق فــي أحــكــامــك
وتــغــلــب فــي مــحــاكــمــتــك .
هــاأنــذا بــالآثــام حــبــل بــي
وبالخطايا حملتني أمي (الآيات ١ - ٥)

نجد في نبوءة عاموس ضدّ إسرائيل البنية ذاتها :
لأنهم باعوا البارّ بالفضة
والمسكين لأجل نعلين (٢:٦ب)

كلمة « مسكين » في الجملة الثانية تقابل « البارّ » في الأولى . هذا لا يعني أن عاموس يتكلّم عن المسكين البارّ أو البارّ المسكين ، بل أن البارّ والمسكين متساويان . في عيني عاموس - وتاليًا في عيني يهوه ! - البارّ هو المسكين أو بأكثر دقة ، المسكين هو ، وهو وحده ، البارّ . كيف نفسّر هذه الأحاديّة ؟ هل يرتبط العدل بالفقر ؟ ماذا عن الغني ؟ هل هو غير بارٍّ بحكم الطبع ؟

ومع أن هذه الأسئلة بديهيّة ، وتفرض ذاتها على ذهننا الحديث ، إلا أنها ، في الحقيقة ، لا صلة لها بالنقطة التي يحاول عاموس - بالنيابة عن الله - أن يشدّد عليها . ليس هدفه أن يقرّر من هو بارّ ومن هو غير

بارّ بل أن يُقدّم برهانًا لا يُردّ على أن هناك « بيشَع » في إسرائيل. وليحقِّق ذلك عليه أن يبيّن بإقناع أن هناك ظلمًا في إسرائيل. وإذا كان جمهوره يعرف أن الفقراء يُعطون قليلًا من الرحمة في المحاكم الإسرائيليّة، فما عليه إلّا أن يشير إلى هذا الواقع. فقد تكون تبرئة الأغنياء سببها الرشوة، ولكن هذا لا يمكن أن يكون حال الفقير، من هنا إن تبرئة الفقير شهادةٌ لعدالة المحكمة التي لا تشوبها شائبة[١]. وبناءً على ذلك، عندما يكون الفقير بريئًا وتُعلن المحكمة ذلك، يصبح لدينا برهان موضوعي على أن المحكمة تقضي بالحقّ، وتعمل بالعدالة « الإلهيّة ». وعلى العكس، إن لم يُبَرّأ الفقراء يمكننا الافتراض أن هذا مردُّه الظلم وتاليًا « البيشع ».

يتبع عقابُ إسرائيل الموصوف في الآيات ١٣- ١٦، في الأصل، الآية ٦. وتعلن الآية ١٣ الدمارَ الذي سيجلبه الربّ نفسه على إسرائيل، وتصوِّر الآيات ١٤-١٦ نتيجة هذا الفعل بتعابير جيش حلّت به فوضى تامة: حتى الفصائل المختارة ذاتها سيُهزأ بها بتجريدها من كامل سلاحها. ما هذا العقاب وما هذا المشهد! الربّ، « إله الصباؤوت »[٢]، القائد الأعلى لجيوش إسرائيل، سيحمل على جيشه ويدمّره[٣].

---

(١) كما في كلّ تعميم هناك أيضًا استثناءات، كأن يكون المتّهم نسيب القاضي، غير أن التعميم في ذاته صحيح.

(٢) انظر عاموس ٣: ١٣؛ ٥: ١٤، ١٥، ١٦، ٢٧؛ ٦: ٨، ١٤. كلمة « صبا » العبريّة تُترجَم أيضًا « جيشًا ».

(٣) انظر أيضًا التعليق على ٥: ١٧ و ١٨.

تعليق المحرِّر (٢:٧- ١٢)

تؤكّد الإضافة التحريريّة في الآيات ٧-١٢ فظاعة « بيشَع » إسرائيل . وتتكوّن الآية ٧ من كلمات أصليّة لعاموس من مواضع أخر (انظر ٤ :١ب ؛ ٥: ١١أ ؛ ١٢ب ؛ ٨: ٤). وهي توسّع الموازاة المعنويّة بين « صدّيق » (بارّ) و« إبيون » (مسكين) إلى كلمتين أخريين تردان مرارًا في رسالة عاموس : « دال » (فقير / متواضع) و« عناو » (حزين / مقهور). وهي تبلّغ الرسالة ذاتها أي أن محاكم إسرائيل فاسدة ولا تعكس حكمَ الربّ العادل وعنايته الأبويّة بشعبه .

تشير الآيتان ٧ب - ٨ إلى ثلاثة أفعال تحظّرها الشريعة بشدّة ، لكنها تجري في إسرائيل على قدم وساق ، ولا مَن يسأل ، القصد منها أن تظهر أن خطيئة إسرائيل تحدٍّ مفتوح لقداسة الله ، صفته الإلهيّة بامتياز[١]. يُدعى الأول (٧ب) بوضوح تدنيسًا لاسمه المقدّس ، في حين يرتبط الثاني (٨أ) والثالث (٨ب) بالمذبح والهيكل ، المكانيين اللذين تُكشَف فيهما قداسة الله .

الآيتان التاليتان (٩- ١٠) عمل محرّرين من مدرسة الاشتراع ، تؤكّدان خطيئة إسرائيل بمقابلتها مع الخروج وعطيّة « أرض الميعاد ». بحسب تثنية الاشتراع ، هذان هما الحدثان اللذان يربطان إسرائيل بإلهه يهوه : في الخروج أوجد إسرائيل ، ومن خلال عطيّة الأرض جعله قادرًا على أن يستمرّ كأمّةٍ . ولكن باقترافه « البيشَع » حكم إسرائيل على

(١) انظر ٤:٢ حيث يحلّف الربّ بقداسته ، أي بكيانه الداخلي .

نفسه بالجلاء عن الأرض وتاليًا، بالزوال عن الوجود على عكس ما حصل في الخروج. ولا يقلّ هذا عن كونه إبطالًا لعمل الله. وممّا يُضاعف ذنبَ إسرائيل في هذا العمل الشرير أنه تمّ إنذاره عن طريق مُعيَنّي الله الخاصين، النذيرين والأنبياء (الآية ١١). لكن إسرائيل تجاهلهم كلّهم (الآية ١٢).

٣

« الكلمات » الثلاث (٣:١-٥: ٦، ٥:٨- ٩)

كما شرحت في تفسيري الآية ١: ١، كانت المجموعة الأصليّة لنبوءات عاموس ضدّ إسرائيل تبدأ بأقوال جُمِعَت في ثلاث « كلمات »، أو مجموعات أحاديث . وتتألّف كلّ « كلمة » من قول ضدّ عاصمة الأمّة ، السامرة ، وآخر ضدّ بيت إيل ، مركزها الديني الرسمي[١]. هذا الفصلُ واضحٌ في الإصحاحين ٤ و ٥[٢]، إلّا أن الإصحاح ٣ أكثر تعقيدًا . فبسبب موقعه الحالي « ككلمة » أولى تمهيديّة ، أُنيطت به مهمّة إضافيةٌ ، تكون في عرض رسالة عاموس الكاملة بكلمات قليلة[٣]. إلى جانب نبوءةٍ ضدّ السامرة (٣:٩- ١١) ، وأخرى ضدّ بيت إيل ، ثم ضدّ إسرائيل بشكل عام (الآيات ١٣- ١٥)، يتضمّن هذا الإصحاح تصريحًا

---

(١) بخلاف مملكة يهوذا الجنوبيّة حيث كانت العاصمة أورشليم مدينة الهيكل المركزي أيضًا ، كان هناك في مملكة إسرائيل الشماليّة مركزان ، سياسي وديني . يُفسَّر هذا التطور تاريخيًا ، فقد كان بيت إيل دائمًا المركز الديني التقليدي منذ الأزمنة البطريركيّة ، في حين اختيرت السامرة لتكون المدينة الملكيّة في وقت متأخر ؛ وقد تلت تيرزه كعاصمة لإسرائيل (١ملوك١٥: ٣٣؛ ١٦: ٢٤، ٢٩).

(٢) تتوجّه ٤:١-٣ و٥:١-٢ ضدّ السامرة / إسرائيل ، أما ٤:٤-٥ و٥:٤-٥ فهي ضدّ بيت إيل .

(٣) نجد موجزات مماثلة في هوشع ١- ٣؛ أشعياء ١؛ إرميا ١.

افتتاحيًّا (الآيتان ١ – ٢) ، ومجموعة أمثال (الآيات ٣ – ٨) ، وقولًا قصيرًا مستقلًّا (الآية ١٢).

إعلان العقاب (٣ : ١ – ٢)

إن التحول المفاجئ من عاموس كمتكلّم في الآية ١أ إلى الربّ كمتكلّم في الآية ١ب دليلٌ على أن القسم الثاني من الآية توسيعٌ تحريري . لو كانت الآية ١ب أصليّة لتوقّعنا الغائب بدلًا من المتكلّم ، فيكون نصُّ التصريح الافتتاحي الأصلي مُتَضَّمنًا في الآيتين ١أ و ٢. يُعْلِمُ هذا التصريحُ شعبَ مملكة إسرائيل الشماليّة أن عقابَهم سيكون على « كلّ » ذنوبهم ، لأن يهوه عرفهم بطريقة خاصّة من بين « جميع » قبائل الأرض . تنسجم هذه الرسالة مع ما قيل في النبوءة السابقة ضدّ إسرائيل (٢:٦، ١٣ – ١٦) : لأن يهوه هو إله إسرائيل ، « فالبيشَع » تَحَدٍّ مباشر لسلطانه ، وليس لديه تاليًا ، خيارٌ سوى أن يجتثّ « البيشَع » « بكلّ » مظاهره ، أي أن يعاقب إسرائيل على « كلّ » خطاياه .

قدر كبير من التأثير القوي الذي يوحيه الشِعرُ الأصلي ضاع في الترجمة . فالفعل العبري « فَقَادْ »، الذي يُترجم عادة « عاقب » ، يعني ، في الحقيقة ، « زار » (هذا يشبه « افتقد » باللغة العربيّة ، ملاحظة المعرّب) . وهو يُستعمَل عادةً للحديث عن زيارة الإله النافعة لشعبه المجتمِع في معبد الإله أو هيكله . فقد خامر سامعي عاموس شعورٌ بالإيمان مزيّفٌ إثر سماعهم تصريحًا بدا ، للوهلة الأولى ، إيجابيًّا – كما لو كان يريد أن يَعِدَهُم بأمور جيّدة – إلى أن لفظت الكلمة الأخيرة « ذنوب ». لو كانت الرسالة بدأت بكلمة سلبيّة واضحة ،

لكانوا قرّروا، على الأرجح، أن يديروا وجوههم، ويصمّوا آذانهم ليتحاشوا سماعها. غير أن عاموس صاغها على هذا النحو، حتى إنهم، حين يدركون ما يسمعون، يكون الوقت قد فاتهم: الرسالة سُلِّمت وهم سمعوها.

وظيفة التوسيع التحريري في الآية ١ب تحديثُ رسالة عاموس بجعلها تنطبق على «كلّ القبيلة» التي أُخرجَت من مصر. بهذا تصبح مملكة يهوذا الجنوبيّة أيضًا موضوعًا لتهديد يهوه. كان هذا ضروريًّا بعد سقوط إسرائيل في السنة ٧٢٢/ ٧٢١ قبل الميلاد، ذلك لأن اليهوذيّين اعتبروا جارهم في الشمال خائنًا نال العقابَ الذي يستحقّه بسبب خطيئة انفصاله عن المملكة الداوودية بعد موت سليمان[1]. لو كانت رسالة الدينونة موجّهة فقط ضدّ عدوهم المهزوم لتثبّت موقفَهم في تبرير ذواتهم، أو، بتعبير آخر، لكانت «ويلة» عاموس أدّت وظيفتها بشكل يتناقض تمامًا مع مرماها الأصلي. فالمفارقة إذًا هي أن التعبير التحريري كان ضروريًّا لكي يحفظ القصدَ الأصلي! بإضافة الآية ١ب وخزت كلماتُ عاموس آذان اليهوذيّين في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، تمامًا كما حصل مع الإسرائيليّين قبل ١٥٠ سنة. ومع أن الرسالة عينها لم تتغيّر، إلا أن أثرها على السامعين كان، من دون شكّ، أقوى في المرّة الثانية. فالسامعون الإسرائيليّون الأصليّون يستطيعون، في النهاية، أن يجازفوا ويتجاهلوا تهديداته من دون أن يشغلهم كثيرًا أمرٌ ليست له أيّة سابقة على الإطلاق، كيف يضرب يهوه إسرائيل، شعبه الخاص؟ لكن

(١) انظر ١ملوك ١٢.

الأمور لم تكن بهذه البساطة بالنسبة إلى اليهوذيّين اللاحقين، فما لا يُصدَّق عندهم سبق وحصل؛ وقامت سابقة لما لا يُسبَق: فقد دمّر يهوه إسرائيل! فمَن يستطيع أن يقول بثقة إن يهوذا لن يُعامَل بالمثل؟ وبعد سقوط أورشليم، وجد يهوذيّو الجلاء وما بعده نبوءة عاموس بالدينونة مُرعبة أكثر، وذلك لأنهم اختبروا بأنفسهم بدء العقاب الموعود، وليس في وسعهم إلا أن ينتظروا الأكثر.

تحذير ضدّ الإهمال (٣:٣-٨)

لا شكّ في أن عاموس كان يعي جيدًا أن الردّ الطبيعي على الأخبار السيئة يكون في« لبْط المُرسَل » وإهمال رسالته، لذلك نراه في هذا المقطع يشير إلى حماقة هذا الردّ. يمهّد السؤالُ البلاغي في الآيات ٣-٥ الطريقَ لنقطته الأساسيّة، إذ يقدّم تذكيرًا بسيطًا بمبدأ عام، وهو أنّ لكلّ شيء سببًا (علة). ولما توصّل عاموسُ إلى أن يُجمِع سامعوه على هذا الطرح البديهي، أي أن الامور لا « تحصل هكذا »، من دون سبب، طبّق هذا عليهم مباشرةً: أُعلنَت الحرب على السامرة، والربّ نفسه هو الذي أعلنها[1]. فما دور عاموس إذًا في إعلان هذه الحرب؟ تشدّد الآية ٨ على أن القرار يعود لله وحده، وما عاموس سوى مُرسَل وخادم يعلن إرادة سيّده[2].

(١) كان البوق، على مرِّ التاريخ، يحذّر المواطنين من خطر محدق، كهجوم الأعداء. وكلما دُمّرَت مدينة في معركة في الشرق الأدنى القديم، كان يُقال إن إلهها سمح بذلك وأراده.

(٢) نجد كلامًا على شعور عاموس بأنه مجبر على إعلان الرسالة الإلهيّة في مناقشتي « لدعوته » في ٧:١-٨؛ ٣:٨؛ ٩:١-٤.

لدينا في الآية ٧ محاولة من المحرِّر ليفسِّر أن عاموس كان يتكلّم عن نفسه، وأن فعله مبررٌ حين يقول: «السيّد الربّ قد تكلّم؛ فمن لا يتنبأ؟» (الآية ٨ب). وتكشف جوانب عدّة من شكل هذه الآية ومحتواها أنّها إضافة تحريريّة:

١) من حيث الشكل، تكسر هذه الآية سلسلة الأسئلة والأجوبة البلاغيّة؛ إذا حذفناها يجري المقطع بسلاسة من بدئه حتى نهايته. إنها تفسير معترض مطوّل[١] بخلاف تكرار الأسئلة والأجوبة المختصرة في سائر المقطع.

٢) في ٧: ١٤ يرفض عاموس بشدّة أن يُدعَى نبيًا. لذلك ليس محتملًا أن يكون دعى نفسه نبيًا بطريقة غير مباشرة هنا. كذلك من الصعوبة أن نقبل أن عاموس، الذي كرز بحرّية الله المطلقة في أن يفعل ما يشاء، قيّد الله بشرط أساسي، وهو أن الله لا يصنع أمرًا من دون أن يُعلم عبيده. تُقدِّم الآية ٧ صورة عن إله لا يتغيّر، وقابل لأن يُتَنبأ عنه، غير أن «الإله الوطني»، الذي يفاجئ الكلّ بقراره تدمير أمّته الخاصة، بعيدٌ عن أن يكون قابلاً للتنبؤ عنه.

٣) دخلت التسمية التقنيّة «الأنبياء»، وخصوصًا «عبيد الله الأنبياء» إلى الاستعمال بعد عاموس بقرون عدّة[٢].

(٣) تبيّن ذلك عبارةُ «كي» التي تعني «بالتأكيد» (و«لأن»)، لكنها في الحالتين تُقدِّم ما يليها كتعليق أو تفسير على ما يسبقها. لاحظ أيضًا أن الآية ٧ تبدأ بفعل «عَسَا» (يصنع)، الذي يفترض أيضًا أن المقصود منها التعليقُ على الآية ٦ التي تنتهي بالفعل عينه.

(٤) لم تظهر حتى إرميا (٧: ٢٥؛ ٢٥: ٤؛ ٢٦: ٥؛ ٢٩: ١٩؛ ٣٥: ١٥؛ ٤٤: ٤) وحزقيال (٣٨: ١٧)، ثم تعود بعد قرون مع دانيال (٩: ٦، ١٠).

السيناريو الذي تثيره كلمة « صود » (مشورة)[١] هو مجمع الله السماوي الذي يناقش قضية ، ويتخذ قرارًا ، ثم يكشفه لمرسلين بشريّين خاصين مهمّتهم أن يعلنوه للبشر الآخرين[٢] .

ذيل : المجمع السماوي

كان أعضاء المجمع السماوي يُعتَبرون ، في الأصل ، آلهة (انظر أيوب ١ :٦؛ مزمور ٢٩ :١؛ ٨٢ :١؛ ٨٩: ١). ثم انخفضوا تدريجًا إلى مرتبة الملائكة أو « الجيوش السماويّة »، أي ، عبيد الإله الواحد ، وأصبحوا ، تاليًا ، أدنى منه أساسًا . حصل هذا بتأثير النزعة التوحيديّة الناشئة في فترة ما بعد الجلاء[٣]. ونجد دليلًا على هذا التغيير في مزمور ٨: ٥، الذي يقول « أنقصته قليلًا عن الآلهة »[٤] في النصّ العبري الأصلي ، ولكن « أنقصته قليلًا عن الملائكة » في الترجمة السبعينيّة المتأخرة . انظر أيضًا تثنية ٣٢ :٨ حيث « بحسب عدد أبناء الله » هي القراءة الأصليّة المحفوظة في دروج البحر الميت والسبعينيّة ، في حين تقول الصيغة المتأخرة التي نجدها في النصّ العبري الماسوريتي « بحسب عدد أبناء إسرائيل ». ليس لهذه الصيغة المتأخرة معنى في سياقها .

دعوى الرب (٣:٩- ١١)

تُقدِّم النبوءة الأولى بشكل دعوى قضائيّة يرفعها عاموس ضدّ

(١) تُترجَم « سرًا » أو « تصميمًا » في بعض طبعات الكتاب المقدس .
(٢) انظر ١ملوك ٢٢ :١٩-٣٢ حيث يوصف السيناريو بكامله وبالتفصيل .
(٣) انظر الجزء الأول ، الصفحات ١٨٠- ١٨٨ .
(٤) أو « أنقصته قليلًا عن الله ».

السامرة نيابةً عن الربّ. قبل أن يُعلن التهمة (الآية ١٠) وعقابها (الآية ١١) يدعو شهودًا (الآية ٩أ) وفق ما تقتضيه الممارسة القضائيّة السائدة في الشرق الأدنى القديم[١]. ويا له من اختيار تهكّمي للشهود! فهم ليسوا مشاهدين حياديّين بل ألدّ أعداء إسرائيل، غزّة ممثَّلة بأشدود[٢] ومصر قوتان هدّدتا ولادته كأمّةٍ في زمن الخروج، وبقيتا مضادتين بعد ذلك. وتشبه هذه الحالُ حالَ راعٍ دعا الذئاب لتشهد على ذبح الغنم، أو حتى لتشارك في الاحتفال!

جريمة إسرائيل «الظلمُ»، فالأغنياء والأقوياء يزيدون ثرواتهم في قصور[٣] المدينة على حساب الفقراء والضعفاء[٤]. يناسب العقابُ

---

(١) انظر تثنية ١٧: ٦؛ ١٩: ١٥.

(٢) أعتمد نصَ السبعينيّة الذي يورد «أشدود» بدلًا من النصّ العبري حيث نقرأ «أشور». فالقراءة الأولى هي الأصعب. إذا كانت «أشور» هي الاصل، فمن الصعب أن يكون ناسخ متأخر قد صحّحها إلى «أشدود»: بعد أيام عاموس صارت أشور أحد أعداء إسرائيل ويهوذا التقليديّين، في حين أن غزّة لم تشكل خطرًا على الإطلاق. وللسبب عينه لا يستبعد أن يكون الناسخ «صحّح» **أشدود** إلى **أشور**، وذلك لأن الحرف العبري «د» قابل لأن يقرأ خطأً «و» أو «ر».

(٣) تشير الكلمة العبريّة «ارمينوت» (قصور) إلى الأبراج على طول سور المدينة المحصّن. تقوّي هذه الأبراج، بسبب شكلها المقوّس، السور المستقيم الذي يضعف بدونها. وهي تتيح للمدافعين رؤية أفضل، وتركيزًا على المهاجمين. وبما أنها غير معدّة لتكون أهلًا للسكن، كانت هذه الأبراج تُستعمَل، عادةً، لتخزين الطعام والذخيرة، من هنا ارتباطها بفكرة القوة والغنى.

(٤) انظر أيضًا ٢: ٦-٧ و٤: ١.

الجريمة : سيرون هذه القصور تُهدَم وتُنهَب ، وسيرون أنفسهم مجرّدين تمامًا من أرباحهم التي كسبوها بطرائق غير شرعيّة .

ومن اللافت أن عاموس لا يُسمي الخصمَ الذي سيُحاصر المدينة وينهبها . لن نعرف أبدًا ما إذا كانت أشور في ذهنه في السنة ٧٥٠ قبل الميلاد أم لا . ما يلفت هو أنه لا يقول هذا بوضوح هنا ، ولا في أي موضع آخر من الكتاب . إنّ صمته على موضوع مهمّ كهذا ، يفترض محاولة مدروسة للتشديد على أن بليّة إسرائيل العتيدةَ عملُ الربِّ نفسه ، بغضّ النظر عمّن ينفِّذ هذا العمل . فالقوة الأرضيّة التي ستضرب إسرائيل ، ستكون وسيلة لإرادته فقط[1]. هذا يفسِّر لماذا لم يُدخِل المحررون اللاحقون ، الذين كانوا ، من دون شكّ ، على علم بغزو أشور لإسرائيل ، هذا الاسم إلى النصّ فقد فهموا قصدَ عاموس ، وأحجموا بتعمّدٍ عن توضيح نقطة تفصيليّة على حساب وضوح النقطة الأساسيّة .

تشديد على شموليّة الدمار (٣: ١٢)

لدينا هنا نبوءة مستقلّة في الأصل ، أدخلها المحرِّرُ بين نبوءة ضدّ السامرة (الآيات ٩- ١١) وأخرى ضدّ بيت إيل (الآيات ١٣-١٥) . ويُساء ، عادةً ، فهم هذه الآية ، إذ تُفسَّر وكأنّها تقدّم بصيصَ أمل في وسط الإدانات ، أو تُدخِل مفهومَ « البقيّة » ، التي سيخلّصها الله من الكارثة ، لتصير أساسًا لإعادة ولادة الشعب . لكن إذا تأملنا بدقة في

(١) انظر التعليق على ٢:١٣- ١٦.

الاستعارة تتّضح لنا رسالة أخرى. هل يساوي كِراعان وقطعة أذن بقيّة حيّة من شاة؟ بصعوبة. الملاحظة الإيجابيّة الوحيدة هنا هي أن هذه «البقايا» تثبت شهامة الراعي وأمانته. وتصلح لأن تكون دليلًا ملموسًا على أنه لم يترك الشاة للأسد بهذه البساطة، بل فعل ما في وسعه ليدافع عنها، وأنه لم يسرق الحيوان المفقود. أما في ما يختصّ بالشاة عينها، فالبقايا مجرّد دليل على هلاكها الكامل. وينطبق الأمر عينه على زاوية السرير ودِمَقص الفراش: فهي ليست «بقايا» بالمعنى اللاهوتي المتفائل، الذي يقترحه التفسير الحديث، بل «بقايا» بالمعنى الواقعي للكلمة، أي هي دليل على أن ما هو الآن كومة من كسارة، كان مرّة بيتًا، وقد دُمِّر الآن بشكل كامل. هذه البقايا ضروريّة من وجهة نظر عاموس لأنه بدونها قد لا يعرف أحدٌ أنه حصل دمار. غير انه أريدَ لعقاب إسرائيل أن يكون أكثر وضوحًا من ذلك.

الله سيتخلّى عن معبده (٣:١٣- ١٥)

إن النبوءة الموجّهة ضدّ بيت إيل (الآية ١٤ب ج) جزء لا يتجزّأ من النبوءة الموجّهة ضدّ مملكة الشمال بشكل عام، المدعوةِ بيت يعقوب[١]، وإسرائيل. تشير الآية ١٤أ إلى اليوم الذي فيه يأتي الربّ ليفتقد شعبه، اليوم الذي يتطلّع إليه إسرائيل كيوم تبرير ومكافأة على حسن التصرّف. لكن عاموس يقول إنه سيكون يوم عقاب[٢]. يبدأ

---

(١) انظر مزمور ٧٨، والجزء الأول، الصفحات ٤٥- ٥١.

(٢) يطابق يومُ العقاب «يومَ الربّ» في ٥:١٨ وما يليها؛ بخصوص تطلّع إسرائيل الإيجابي إليه انظر ٣:١- ٢.

عقاب إسرائيل بقطع قرون مذبح إيل (الآية ١٤ج د)[١]. إن قرون المذبح أقدسُ مواضعه ، وتعكس فعاليّته كنقطة اتصال بين الإله وشعبه[٢]. بما أن المذبح غيرُ المجدي ليس بمذبح على الإطلاق ، وبما أن المذبح هو مكان الافتقاد الإلهي ، فما يقوله عاموس يعادل إعلانَ غياب الله الواقعي من وسط شعبه في مملكة إسرائيل الشماليّة . بخلاف كلّ التوقّعات ، سوف يظهر الله في معبده الرئيس لكي يسبّب غيابه الدائم عنه !

نتيجة افتقادِ الربّ الثانية وليدةٌ طبيعيّة للأولى : إذا غاب الله فستنهار مملكته ، بدءًا من العاصمة السامرة . وستكون أهدافُ غضب الله في العاصمة ، بشكل خاص ، بيوتَ العاج الواسعة ، رمزَ الغنى الفاحش ، والعنف والسرقة المستعملين لبلوغه (الآية ١٠؛ انظر أيضًا ٥: ١١).

وكما في ٢: ٦، الفقراءُ هم ، مرةً أخرى ، الأبرارُ الحقيقيّون في

---

(١) بما أنه لدينا ذكرٌ لمذبح واحد في ١٤ ج ، وبما أننا نتوقّع أن نجدّ مذبحًا واحدًا وهيكل بيت إيل الواحد ، فالجمع « مذابح » في الآية ١٤ب تحريريّ بالضرورة . وفقًا لنزعة التثنية في التقليل من قيمة مملكة الشمال وبيت إيل ، هيكلها الرئيس ، يكون الكلام على مذابح عدّة في بيت إيل مساويًا للاتهام بتعدّدية الآلهة . يبدو الموقف ذاتُه موجودًا في ذكر « كلّ » مذبح في الآية ٨أ التي هي قسم من الإضافة التحريريّة في الآيات ٧ب – ٨.

(٢) تَصَوَّر مذبحًا من الحجر مربع الشكل ، وعلى مساحته المسطحة ترتفع الزوايا الأربع قليلًا . هذه هي « القرون ». حول دورها الأساسي في طقوس الذبائح انظر خروج ٣٠: ١٠؛ لاويين ٤:٧،١٨،٢٥،٣٠، ٣٤؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٩؛ ١٦: ١٨. انظر أيضًا ١ملوك ١: ٥٠– ٥١؛ ٢: ٢٨.

دعوى الربّ على شعبه. وكما هي الحال في ٢: ١٣- ١٦، سيضرب الله نفسُه، من دون وسيط، بيتَ إيل والسامرة.

بقرات باشان (٤:١- ٣)

يحتوي الإصحاح الرابع على «كلمة» عاموس الثانية، والتي تتألّف من نبوءة ضدّ السامرة (الآيات ١- ٣)، وأخرى ضدّ بيت إيل (الآيتان ٤- ٥)، وإضافات تحريريّة في الآيات ٦- ١٣.

تتوجّه النبوءة الأولى إلى نساء أغنياء السامرة بالصفة الازدرائيّة «بقرات باشان». باشان منطقة تقع في ما هو اليوم جنوب غرب سوريا، الذي كان سهلًا خصبًا جدًّا، ومشهورًا بقمحه، وبلّوطه، وقطعانه. وكان أرز لبنان وسنديان باشان رمزين للثبات، والقوة، والكمال لدى العبريّين الأقدمين - وتاليًا أيضًا للكبرياء، والفخر، والغطرسة[١]. وللسبب عينه كانت ثيران باشان رمزًا للأعداء الأشدّاء والجبّارين[٢]. وهكذا، لا تشير عبارة «بقرات باشان» إلى القوة التي تستطيع نساءُ الأغنياء أن يستعملنها فحسب، بل تشجب أيضًا تصرفهن العدائي. وما موضوع الظلم مرة أخرى - ضحايا بقرات باشان - سوى الفقراء والمساكين. الموازاة في الآية ١ بين فعلَي «ظلم» و«سَحَق» من جهة، و«الشرب» من جهة أخرى، إشارة واضحة إلى أن الغنى وظلم الفقير يرتبطان ببعضهما البعض في ذهن عاموس.

---

(١) انظر حزقيال ٢٧:٥- ٦؛ أشعياء ٢:١٢- ١٣.

(٢) انظر مزمور ٢٢:١٢- ١٣.

الرسالة التي يريد عاموس أن يبلّغها نساءَ الأغنياء في السامرة هي أن الله أقسم بقدسه أن مدينتهن ستُحاصر ، وتُهاجَم ، وستُصدَّع أسوارها ، وهن أنفسهن سيؤسرن ويسبَين. ولن يُلغَى هذا الوعيد ، ذلك لأن الربّ حلف بقدسه ، أي بذاته الإلهيّة . وهنا أيضًا ، كما في ٣: ١١، لا يحدّد عاموس هويّة الغازي أو مكان السبي ، مع أنه يعيّن وجهة جلائهم باتجاه « حرمون ». وحرمون جبل في جنوب لبنان الحالي كان يخطّ حدود مملكة إسرائيل في الشمال ، في أيام عاموس ، وهكذا تكون عبارة « **هاحرموناه** » (باتجاه / نحو حرمون) عبارة عامة ، تعني فقط « وراء حدود إسرائيل نحو الشمال ».

الله يرذل ذبائح الإسرائيليّين (٤: ٤– ٥)

هذه النبوءة الموجّهة ضدّ بيت إيل قويّة بشكل لافت . فيها يُحاكي عاموس ، على سبيل السخرية ، دعوة الكهنة إلى الشعب كي يأتوا ويقدّموا ذبائحهم للربّ . وتُحوِّل هذه المحاكاةُ الساخرة ، عن قصدٍ ، الدعوةَ إلى وصف تهكّمي لماهيّة ذبائحهم الحقيقيّة في عيني الله : « **بيشَع** » ضدّ الله ! والأمر الذي يجعل هذه الرسالة مرعبة أكثر ، هو عرضها كحديث رسولٍ ، أي كما لو أن الله نفسه كان يتكلّم من خلال عاموس . بكلام آخر ، يرفض الله ذبائحهم لأنها سيئة وباطلة ، إنها « **بيشَع** » هي الأخرى . وليس هذا لأنهم لا يعرفون ، بالحقيقة ، ما يفعلون ، بل لأنهم أحبّوا أن يذنبوا بهذه الطريقة (الآية ٥ج)! هذا هو أوج « **البيشَع** » الذي يجلب الدمار الذاتي ، ولا يترك الله خيارًا آخر سوى تدمير بيت إيل . وقد كان من المفترض أن يتبع هنا ، في الأصل ،

ذكرٌ للعقاب، كما هو واضح من مثال النبوءات الأخر الموجّهة ضدّ بيت إيل (١٤:٣ و٤:٥- ٥). لكنه أحيل، بسبب الإضافة التحريريّة في الآيات ٦-١١ إلى الآية ١٢، حيث استوجبت إعادة صوغها لتلائم سياقَها الجديد.

أودّ، في هذه المرحلة، أن ألفت انتباه القارئ إلى أمر في غاية الأهميّة. لقد اعتدنا أن نتصوّر أن كتب العهد القديم التاريخيّة تتضمّن وصفًا للواقع التاريخي يمكن الركون إليه أكثر مما نجده في الأدب النبوي أو الحكمي. ولكن الكتب التاريخيّة، كما شرحت في الجزء الأول من هذه السلسلة في خصوص تقاليد العهد القديم التاريخيّة، كُتِبَت من منظور متأخر. في الكتب النبويّة، من جهة أخرى، يمكننا أن نحدِّد أقوال الأنبياء الأصليّة (على الرغم من الإضافات التحريريّة المتعددة). ونظرًا لأن هذه الأقوال معاصرة لزمن النبي، فهي صورةٌ أدقّ للواقع الاجتماعي السياسي في ذلك الزمن. وبناءً على ذلك، يمكننا أن نستنتج الآتي من وصف عاموس للحياة العباديّة في إسرائيل:

١) إلى جانب بيت إيل، كان الجلجال[1]، أقدم المعابد الإسرائيليّة، لا يزال مركزًا دينيًا مهمًا في أيام يربعام الثاني. يمكننا أن

(١) انظر يشوع ٤:١٩- ٢٠؛ ٥:٩- ١٠؛ ٩:٦؛ ١٠:٦-٩، ١٥، ٤٣؛ ١٤:٦؛ ١٥:٧؛ قضاة ٢:١؛ ٣:١٩؛ ١صموئيل ٧:١٦؛ ١٠:٨؛ ١١:١٤- ١٥؛ ١٣:٤، ٧-٨، ١٢، ١٥؛ ١٥:١٢، ٢١، ٣٣؛ ٢صموئيل ١٩:١٥، ٤٠؛ ٢ملوك ٢:١؛ ٤:٣٨. مع أن بعض هذه النصوص كان يشهد لمعناه السياسي القديم أكثر من الديني، إلا أنه يمكننا الافتراض أن مدينة مهمّة تعود أصولها إلى زمن يشوع كانت مركز معبد مهمّ منذ البدء.

نستنتج أن ذكر الجلجال أصيل، وليس إضافة لاحقة، من الموازاة الشعرية في الآية ٤أ: « هلمّ إلى بيت إيل واذنبوا إلى الجلجال وأكثروا الذنوب ». لا تقول لنا الكتب التاريخيّة شيئًا عن استمرار أهميّة الجلجال؛ فبيت إيل وحده يُنتقَد بقسوة بسبب خطايا المملكة الشماليّة في لغة إصلاح التثنية القاسية.

٢) كانت أنواع عدة مختلفة من التقدمات العباديّة شائعةً في أواسط القرن الثامن قبل الميلاد: الذبيحة والشعر وتَقدمة الشكر والتقدمات الاختياريّة.

التحذير المتكرّر يُهمل (٤:٦-١٣)

أراد محرّرو أقوال عاموس التثنويون أن يحدِّثوا رسالته ليكيّفوها مع وضع معاصريهم اليهوذيّين. فقد كان مفترضًا أن يُخبَر يهوذا أن الله نفسه قد يحكم على أورشليم بالدمار كما فعل مع السامرة، وإلا لما كان لرسالة عاموس من معنى بالنسبة إليهم. نعرف من خبرة إرميا أن رسالة كهذه، إذا سُلّمت بفظاظة فلن يتقبّلها اليهوذيّون برباطة جأش[1]! أضف إلى ذلك أن عاموس جعل الرسالة تبدو وكأن الله لم يرد حتى أن يعطي شعبه الفرصة « ليرتِّب أوضاعه »؛ فقد شرح أسباب الحكم، لكن الحكم ذاته كان الكلمة الأخيرة، ولا يمكن الطعن به على الإطلاق. لم يكن للتثنويّين حاجة لأن يكونوا بهذه الفظاظة في هذا الخصوص. فمقاربتهم للإصلاح، كما تعبِّر عنها التثنية، كانت تقوم

(١) انظر إرميا ٧:١-١٥؛ ٢٦:١-١٩؛ ٢٨:١-١٧.

على تذكير الشعب بالبركات الموعود بها كمكافأة على الطاعة، وباللعنات كعقاب على العصيان؛ أي بالنسبة إليهم كان هناك دائمًا مخرج؛ إذا وعد الشعبُ بالتوبة تتحسّن الأوضاع[1].

ما فعله التثنويّون في الآيات ٦-١١ كان عملًا بارعًا حقيقيًّا وفعّالًا. فقد سلّطوا الضوء على حتميّة ردّ الله العقابي على « **البيشَع** » المذكور في الآيتين ٤-٥ وذلك بوضعه في نهاية سلسلة طويلة من رفض التوبة من جانب الشعب. فقد تحوّلت اللعنات إلى سياط غايتها فتح أعينهم ووخزهم لتغيير طرائقهم. ويمكن استنتاج مقصد المحرّرين من الطريقة التي تُعرَض بها اللعنات ونتائجها: فهي تؤدّي نغمة تصاعديّة من المجاعة (الآية ٦) إلى الجفاف (الآيتان ٧- ٨) ففناء المحاصيل (الآية ٩) إلى دمار كالذي خَبرته مصر، وحتى سدوم وعامورة (الآيتان ١٠- ١١). إلّا أن المذنبين، في كلّ حالة من هذه الأحوال، « لم يرجعوا » إلى الربّ. وهكذا، بتقديمهم « **البيشَع** » الذي في الآيتين ٤-٥ كخطيئة « أخيرة »، يقول المحرّرون التثنويّون لقرّائهم اليهوذيّين إن ذنبهم الخاص لن يُعتبر خطأً آخر قابلًا للتصحيح بل سيكون القشة التي تقسم ظهر البعير، وسيجعلهم عُرضة لعقاب الله النهائي، الذي لا يُلغى.

في الآية ١٢ تتغير عبارة « بنو إسرائيل » المأخوذة من الآية ٥ ج،

---

(١) انظر البركات واللعنات في لاويين ٢٦:٣- ٤٠؛ تثنية ٢٧:١-٣٠:٢٠، وصلاة سليمان المصاغة من تقليد التثنية في ١ملوك ٨:٣٠- ٤٠.

والتي تشير إلى مملكة الشمال بشكل خاص[١]، إلى عبارة « إسرائيل »، الأبسط والأوسع (الآيتان ١٢أ، ١٢ج)، حتى تشمل يهوذا. يعلن الربّ في هذه الآية ما هو مزمع عليه إزاء شعبه، غير أن ما خطّطه لهم بالضبط، لا يُصرِّح عنه. واضح أن الخبرة ستكون بغيضة، ولكن إلامَ تشير « هكذا » (الآية ١٢أ) و« هكذا » (الآية ١٢ب)؟ يمكننا أن نقدّر تقديرًا أنها إشارة إلى تدمير الملك يوشيا لمذبح بيت إيل خلال الإصلاح التثنوي (٢ ملوك ٢٣: ٢٠). في المقطع ذاته (الآية ١٧) نقرأ عن « قبر رجل الله الذي جاء من يهوذا، ونادى بهذه الأمور التي جرت على مذبح بيت إيل ». وتُركَت عظامه « مع عظام النبي الذي جاء من السامرة ». ليس هذان النبيان، على الأرجح، سوى عاموس اليهودي وهوشع الإسرائيلي.

وإذا كانت عبارة « إسرائيل » هنا تحمل، بوضوح، معنى شعب الله بكامله، الذي أُخرج من مصر – أي مملكة الجنوب ومملكة الشمال – فإن المحرّرين التثنويّين يدعون معاصريهم اليهوذيّين لينظروا إلى ما حلّ ببيت إيل وألّا يتوقّعوا مصيرًا أفضل لأورشليم. وبطريقة مماثلة، سينفّذ إله إسرائيل بنفسه دمار هيكل أورشليم (الآية ١٢ج). يشدّد على هذا نشيدٌ (أو جزء منه) يبدأ بالآية ١٣ وينتهي بالهتاف « يهوه، إله الجنود اسمه »!

رثاء متوقَّع (٥:١– ٣)

تبدأ « الكلمة » الثالثة برثاء موجّه إلى بيت إسرائيل ممكن تمييزه،

(١) تُترجَم غالبًا « شعب إسرائيل ». انظر ٢: ١١؛ ٣:١، ١٢؛ ٩:٧ وتعليقي عليها. انظر ايضًا هوشع ١: ١٠؛ ٣: ١؛ ٤: ١.

ليس من ناحية المحتوى ، بل من القياس الشعري المعروف بأل« قيناه » . وتعني الكلمة العبريّة « قيناه » الرثاء . وقد صارت عبارةً تقنيّة للقياس الرائج استعماله للرثاء في الشعر العبري . يستعمل الشعر العبري المألوف نموذجًا من بيتين يحتوي كلّ منهما على العدد عينه من الضربات ، أو المقاطع الصوتيّة ؛ وهذه تكون ، في العادة ، ثلاثة ، وأحيانًا أربعة ، واثنين في ما ندر . غير أن « للقيناه » أبياتًا ذات ثلاثة مقاطع تتعاقب مع أبيات ذات مقطعين . وبذلك يعطي الإيقاع المتقطعُ شعورًا بالانكسار يلائم اللحن الحزين .

وهكذا ، نرى عاموس ينشد على مملكة إسرائيل لحنًا جنائزيًّا ، وكأن موتها أصبح حاصلًا . وتتنبأ القصيدة بوضوح أن إسرائيل سيتلقّى ضربة مميتة ، لن يُشفى منها . وهي تثير صورة لافتة لعذارء تُطرح أرضًا وتُترَك ، مجرّدة من أصدقائها أو عائلتها . تشدّد عذريّة الضحيّة هنا على مأساويّة السقوط . في الشرق الأدنى القديم ، حيث يضمن المرءُ وجودَه بسلالته ، ويجد تعبيره فيها ، كان الموت من دون أولاد مساويًا للفناء. في هذا السياق ، الموتُ عذراءَ يعني الموتَ من دون زواج ومن دون أولاد ؛ وهذا يعني ليس فقط موت الفرد بل موت العائلة ، واسم العائلة أي الفناء التام عن وجه الأرض من دون من يتذكّر أو يهتمّ . هذا سيكون ، بحسب عاموس ، نصيب إسرائيل : سيتركه إلهه مطروحًا على أرضه ، ولن يقيم شعبه أو يجعل أحدًا يفعل هذا .

يبلّغ عاموس في الآية ٣ رسالة الربّ بالدمار التام . وما يصحّ على ٣: ١٢، يصحّ أيضًا على هذه الآية ، فقد فُسِّرت أحيانًا وكأنّها تلمّح

إلى استمرار بقيّة من إسرائيل ، لكن هذا ليس المقصد هنا . فالمدينة التي ترى عدد سكانها يتضاءل من ألف إلى مئة لا تبقى هي ذاتها ، ولا تلك التي يهبط عدد المقيمين فيها من مئة إلى عشرة . لا تبقى أي منها مدينة ، كما سيشهد المئة الباقون في الأولى والعشرة في الثانية ؛ هنا أيضًا ، وظيفة البقيّة أن تشهد للدمار ، وهي ليست علامة تبشّر بإعادة الولادة .

الله لا تجده في معابد إسرائيل (٥ : ٤ – ٥)

في هذه النبوءة الموجّهة ضد أماكن العبادة الرسميّة في إسرائيل ، يؤكّد الربّ على أن صورته كما يرسمها كهنةُ بيت إيل والجلجال ، ويصادق عليها المُصلّون هناك ، زائفة ؛ ولأنها زائفة ؛ فعلى الإسرائيليّين الذين يسعون وراء الإله الحقيقي ، أن يسعوا وراءه في مكان آخر . قد يتصوَّر المصلّون في بيت إيل والجلجال أنهم ضمنوا رضى الله ، لكن لا شيء يعلو على الحقيقة . فالإله الحقيقي هو ينبوع الحياة وصخرة الخلاص لشعبه . ولا يقدّم بيت إيل والجلجال شيئًا من هذا القبيل، فهما ذاتهما مهدّدان بالسبي والنسيان .

الكلام على بئر سبع (الآية ٥ج) تعليق مضاف ، ذلك لأنه يكسر القلب الشعري[1] الذي نتبيّنه في سائر الآية ٥: بيت إيل (الآية ٥أ) ،

(١) يتّبع القلب نموذج ABB' A' حيث يشير كلّ حرف إلى الموضوع ذاته أو الفكرة عينها . نجد مثلًا واضحًا في قول يسوع الشهير : « **فإن من أراد أن يخلّص نفسه** (A) **يهلكها** (B)، **ومن يهلك نفسه** (B') **لأجلي ولأجل الإنجيل يخلّصها** (A')» (مرقس ٨ : ٣٥).

الجلجال (الآية ٥ب)، الجلجال (الآية ٥د) ، بيت إيل (الآية ٥ هـ)[١]؟

نشيد عبادي (٥: ٨- ٩)

هنا أيضًا كان من الضروري ، كما في النبوءة السابقة الموجّهة ضدّ بيت إيل ، إضافة نشيد عبادي ، أو جزء منه ، ينتهي ب « يهوه اسمه » (الآية ٨) ، لكي يؤكّد أن الربّ نفسه هو الذي قرّر تدمير معابده الخاصة . وبسبب الانقطاع الذي خلّفه إدخالُ الآيتين ٦-٧[٢] ، صار النشيد عالقًا في الهواء من دون معنى في ذاته أو بارتباطه مع الآيتين السابقة أو اللاحقة (١٠) . ولكي يُعطي المحرّر الآية ٨ المستقلّة مكانًا في رسالة عاموس ككلّ ، أضاف الآية ٩ كجملةٍ موصولةٍ تصوّر الله يرشق الدمار على الأقوياء وحصونهم ، أي على أقوياء السامرة ومدينتيهم العباديّتين الفاسدتين ، بيت إيل والجلجال .

---

(١) تُظهر إضافة هذا المعبد الجنوبي إلى الآية أنه كان مرتبطًا بالتقاليد الإفرائيميّة . انظر الجزء الأول ، الصفحات ٥٨- ٦٠.

(٢) تظهر هاتان الآيتان في غير موضعهما ، وسيعاد النظر فيهما في القسم الآتي المخصّص « للويلات الثلاث ».

٤

الويلات الثلاث (٥:٧،١٠–٢٥؛ ٦:١–١٤)

تُتابع « الويلة » الأولى (٥:٧،١٠–١٧) فكرةَ الرثاء التي صادفناها في ٥:١–٢، في حين أن الويلتين التاليتين (٥:١٨–٢٧؛ ٦:١–٧) تحذّران من سبي إسرائيل من دون رثائه. وتنتشر بين المقاطع إضافات تحريريّة، ثم يرد في آخر الفقرة مقطع نبوي يستعيد رسالة عاموس الأساسيّة.

دعوة إلى التوبة (٥: ٦)

من الواضح أن هذه إضافة لاحقة:

١) تحوّل هذه الآية عبارةَ « **اطلبوني فتحيوا** » (الآية ٤ب) المتعلّقة بالدينونة، إلى دعوة للتوبة قبل فوات الأوان. ومع أن التصريح، الذي في الآية ٤ب، يوحي بأنه يحمل رسالة أمل إيجابيّة، إلّا أنه يرتبط مباشرةً، من خلال « ولا تطلبوا بيت إيل » (الآية ٥أ) بالآية الخامسة التالية التي تُعلن دمارَ معبد بيت إيل الحتميَّ وغيرَ المشروط.

٢) باستثناء هذه الآية، ينحصر ذكرُ النار التي تلتهم مكانًا ما بعاموس، في الإصحاحين ١–٢ وفي ٧: ٤؛ هذا يعني أنها لا تَظهَر

بتاتًا في «الكلمات» و«الويلات» التي في الإصحاحات ٣-٦. بالإضافة الى ذلك، في الإصحاحين ١-٢ وفي ٧: ٤ النارُ يرسلها الربّ دائمًا، لكنه «لا يقتحم» هو نفسُه كنارٍ.

٣) إشارتا عاموس إلى مملكة إسرائيل بيوسف إضافتان أيضًا، كما يتّضح من خلال (٥: ١٥؛ ٦:٦ب)؛ يندر، في الحقيقة هذا الاستعمال لدى الأنبياء بعامة[١]. ولم تنتشر هذه الممارسة، بأن تُدعى مملكة الشمال «يوسف»، إلّا في فترة الجلاء، أي بعد السنة ٥٨٧ ق.م.

بدء الويلة الأولى اليتيمة (٥: ٧)

مع أن النصّ العبري لا يورد «**هوى**» (الويل) في بدء الآية، بإمكاننا الافتراض أنها كانت موجودة في الأصل، وكانت تُعلِن بدء «الويلة» الأولى. لكنها سقطت بعد أن فُصِلَت الآية ٧ عن تكملتها في الآية ١٠، وجُعِلَت في موضعها الحالي. ومع عبارة «الويل»، التي افترضنا وجودها في الأصل، يُصبح البناء القواعدي مشابهًا «للويلتين» الثانية والثالثة (٥: ١٨؛ ٦: ١)، اللتين يليهما في العبريّة اسم فاعل واحد أو أكثر، قد يُترجم إلى العربيّة بفعل مضارع[٢].

(١) يشكل استثناء كلٌّ من حزقيال ٣٧:١٦، ١٩ وعوبديا ١٨ وزخريا ١٠: ٦.

(٢) هذه هي الطريقة الاعتياديّة لإطلاق «الويل» في العهد القديم: انظر أشعياء ٥:٨، ١١، ١٨، ٢٠؛ ١٠: ١؛ ٢٩: ١٥؛ ٣١: ١؛ ٤٥: ٩، ١٠؛ إرميا ٢٢: ١٣؛ ميخا ٢: ١؛ حبقوق ٢:٦، ٩، ١٥، ١٩؛ صفنيا ٣: ١. ويمكننا إضافة إرميا ٢٣: ١؛ حزقيال ٣٤: ٢؛ صفنيا ٢: ٥؛ زخريا ١١: ١٧، نظرًا إلى أن الاسمين العبريّين «**روعى**» (راعي / الذي يرعى) و«**يوشي**» (الساكن / الذي يسكن) اسما فاعل.

ولكي تصير الدعوة إلى التوبة في الآية ٦، أقرب إلى القرّاء اليهوذيّين، كان لا بدّ من وجود أناس تُوجَّه إليهم. هؤلاء نجدهم بسهولة بين الأهداف الأُول «للويلة» التالية: هم الذين يحوّلون الحقّ إلى مرارة، ويلقون بالبرّ إلى الأرض. وكان لا بدّ، تاليًا من أن تسقط كلمة «الويل».

متابعة الويلة الأولى (٥: ١٠)[١]

كنّا توقّعنا أن يُسقِطَ المحرّرُ كلمة «الويل»، لا بل أن ينقلها إلى بدء الآية ١٠، ويُتبعَها بأسماء الفاعل التي في الآية ١٢ب. قد يكون هذا حصل في مرحلة من مراحل انتقال النصّ. غير أن سلسلة من الإضافات المُشابهة للآية ٦ في كونها تَحُضّ المخاطبين على التوبة (الآيات ١٣– ١٥)، أوجبت إعادةَ صوغ المقطع بكامله. مع ذلك لم يقصد هذا العمل التحريري المُعقّد أن يخفّف من حدّة العقاب الرهيب الذي يُعلن في نهاية «الويلة» الأصليّة، في الآيتين ١٦– ١٧. لكنه، على العكس، يتّبع نغمة تصاعديّة، ومشابهة لتلك التي في ٤: ٦– ١١، تَبلُغُ أوجها في إعلان العقاب في ٤: ١٢. المخاطبون الأخيرون، في كلتا الحالتين، هم يهوذيّو الجلاء وما بعده. وتنصّ الرسالة على أنهم لم يطيعوا الربّ رغم دعوته المتكرّرة، ولذلك سيُحقّق تهديده بتدمير مدينته وشعبه[٢].

---

(١) كانت الآيتان ٨–٩ تُعتبَران جزءًا من الفقرة السابقة.

(٢) يمكننا أن نتبيّن قصد المحرّر من إضافة «صهيون» جنبًا إلى جنب مع «السامرة» في ٦: ١.

وتشكّل الآية ١٠ الجزء الثاني من التهمة الأصليّة التي كانت ، في الأساس ، تتبع الآية ٧ مباشرة . وهي الآن تُدخِل أول إعلان بالعقاب (الآية ١١) صيغ على شكل الإعلان الأصلي الذي يأتي لاحقًا في الآيتين ١٦-١٧. إن الآية ١١ آية كاملة ، وتصبح مفهومةً إذا قرأناها ابتداءً من عبارة « **ياعن** » (لأن) ؛ أُضِيفَت « **لكِنْ** » (لكن) لتربط بين الآيتين . تركيبة « لاكن ياعن » اصطناعيّة ، كما هو بيّن ، ذلك لأنها فريدة في العهد القديم .

زخرفات تحريريّة (٥:١١-١٢أ)

الجزءُ الاولُ من الآية ١١ تهمةٌ قصيرةٌ مأخوذةٌ من نبوءة مطوّلة ترد لاحقًا في الكتاب (٨:٤- ٧). ويحتوي الجزء الثاني على عقاب مشابه لما نجده في صفنيا ١:١٣ وتثنية ٢٨:٣٠- ٣٣؛ الأمر الذي يوحي بوجود يدٍ تثنويّة - خصوصًا إذا ما أخذنا في الاعتبار أن المقطع الأخير جزءٌ من تثنية ٢٨:٢٠- ٧٥، التي أشرنا إلى اتصالها الوثيق بالإضافة التحريريّة في ٤:٦- ١١. أما بخصوص الآية ١٢أ ، فوضعها الحالي يوحي بأن قائلها ليس سوى النبي نفسه . مع هذا ترد كلمة « خطيئة » هنا فقط في عاموس ؛ فهو يفضِّل عادةً عبارة « ذنب » ، التي يَكثرُ استعمالُها في الإصحاحات الثلاثة الأُول . من جهة أخرى هناك موازاة بين « الذنوب الكثيرة » و« الخطايا الوافرة » فقط عند إرميا (٥: ٦؛ ٣٠:١٤و ١٥)، حيث لا ترد عبارة « ذنوب » إلّا مرتبطة بفكرة الكثرة (إرميا ٥: ٦) ، وعبارة « الخطايا » بفكرة العظمة (إرميا ٣٠:١٤و ١٥)؛ هذا يطابق بدقة ما نقرأه في عاموس . وهكذا

تبدو الآية ١٢أ إضافة تحريريّة، معاصرة للإضافة التي في الآية ١١، وظيفتُها تبريرُ حكم الدمار والسبي المُعلّن في الآية ١١. تجاوزت ذنوب إسرائيل وخطاياه الحدود (٢: ٦أ)، وكنتيجة لذلك سيدمّره الله تدميرًا تامًا (٢:١٣– ١٦؛ ٣: ١١) ويُرسله إلى المنفى (٤: ٣).

جزء من «الويلة» الأصليّة (٥:١٢ب)

يُضافُ الجزءُ الأخيرُ من التهمة الأساسيّة (٥: ٧، ١٠، ١٢ب) هنا في صيغته الأساسيّة، كتوجّه يستعمل اسم الفاعل[١]. وهو يناسب الإضافة التي في الآيتين ١١– ١٢أ؛ فكلاهما يتوجّهان إلى مرتكبي الظلم بصيغة المخاطب الجمع. وكانت نتيجة ذلك أن أصبح نصُّ الآيات ١٠–١٢ النهائي يطابق تمامًا رسالة عاموس الأساسيّة، رغم تحريره الكثيف: فظلم القادة للفقراء والمساكين هو الذي سيُنزل غضبَ الله على أمّتهم (٢: ٦، ١٣– ١٦؛ ٣: ١١؛ ٤: ٢– ٣).

نصح وحضّ (٥:١٣– ١٥)

إن حكم الله، الذي يُعبَّر عنه في الآية ١١، نهائي ولا يخضع للطعن، لذلك يكون الصمت الطريقة الوحيدة لتقبّله. فالموضوع بكامله في يد الربّ. فكرةُ الاحتفاظ بالصمت يوم المحاسبة الإلهيّة تَظهَر مرّة أخرى في نهاية ٦:٩ وفي صفنيا ١:٧أ[٢].

تعود الآيتان ١٤–١٥ إلى موضوع الآية ٦، الذي يَعد بحذرٍ

(١) بخصوص اسماء الفاعل في «الويلات» انظر التعليق على ٥: ٧.

(٢) انظر أيضًا حبقوق ٢: ٢٠ وزخريا ٢: ١٣.

بالأمل، بعد الانقطاع الذي خلّفته الآيات ٨- ١٣. بإضافة الآية ٦ وإسقاط كلمة «ويل» من بدء الآية ٧، حوّل المحرّر «الويلة» الأولى من نبوءة دمار كامل وأكيد (الأيات ٧، ١٠، ١٦- ١٧) إلى دعوة «اطلبوا الربّ فتحيوا». لكنّ المبالغة في التفاؤل تتضارب مع كلمات الآيتين ١٦-١٧ القاسية. وهكذا أضيفت الآيتان ١٤-١٥ لتُصوِّر العقابَ الإلهي الموجود وكأنه مبرّرٌ: إن الشرّ يجلب العقاب، أما الخير فيتفاداه، كما كان الشعب نفسه يعي[1]. نعم، يمكنهم أن يصلحوا أنفسهم ويحاولوا أن يكونوا صالحين، لكن فات الأوان؛ ليست هناك ضمانة أن فعلهم الخيرَ سيوقف يد الله، ذلك لأن الآية ١٥ تقول «لعلّ» الله يرأف بهم. بهذه الطريقة تؤكّد الآيتان ١٤-١٥ جزم الآية ١٣ بأن كلّ شيء أصبح الآن في يدي الله.

أمثلة عن جزاء الله (٥:١٦- ١٧)

قرّر الله أن يضرب، وعاموس ينقل هذا القرار بشعر معبّر، يُقدّم كلمات الله الخاصة بواسطة «صيغة المُرسَل»[2]. فهو يرسم لوحة حيّة للكارثة الوشيكة واصفًا ليس الخرابَ ذاته، بل نحيب الشعب المضروب الذي نجا منه. إن الكلمات التي تتكرّر دائمًا مثل «نحيب»، و«آه»، و«ندب»، و«رثاء» تُصوِّر مدى المأساة التي سيختبرها إسرائيل. وكما في ٢:١٣- ١٦، يسبّب الربُّ نفسُه كقائد أعلى هذه المأساة التي

(١) انظر «...كما قلتم» في الآية ١٤.

(٢) انظر التعليقات على ٣:١ وما يليها؛ يأتي القول بين «هكذا قال الربّ» في الآية ١٦أ و«قال الربّ» في الآية ١٧ج.

تصيب جيشه. وكما في ٣:٢و١٤ تُستعمَل هنا عبارةٌ تحمل عادة مدلولًا إيجابيًا، بطريقة غير متوقّعة تمامًا؛ تستحضر جملة «في وسطك» صورة مرور جنرال في وسط صفوف الجيش المجتمع لاستقباله. الربّ، في هذه الحالة، هو القائد، وفي اللحظة التي ينتظر فيها الشعب منه أمورًا جيدة، يتلقّى العكس!

تحذير ضدّ الآمال الباطلة (٥:١٨- ٢٠، ٢٧)

تتوسّع «الويلة» الثانية في موضوع التوقّعات الإيجابيّة التي تصطدم بحقيقة سلبيّة جدًا. كانت عبارة «يوم الربّ» تشير إلى يوم افتقاده مدينته كقائد منتصر على أعدائه وأعداء مدينته. وهكذا، كان يُعتبَر هذا اليومُ مناسبة زهوٍ وابتهاج، يوم فرح لمدينة الإله المنتصر. وهو يوم مظلم فقط للعدو المهزوم، وهو له يومُ نحيب ورثاء. فدعوةُ يوم الربّ - إله إسرائيل - يوم ظلمة لإسرائيل، ستبدو إردافًا خُلفيًّا لسامعي عاموس الإسرائيليّين. ولكن هذا هو قصد النبي: سينتصرُ الله، بالتأكيد، في يومه، لكن العدو المهزوم سيكون، خلافًا للتوقّعات، شعبَه الخاص، الإسرائيليّين أنفسهم. الله على وشك مهاجمة مدينته وشعبه وتدميرهما! تلك هي رسالة عاموس التي لا تُقبَل ولا تُصدَّق (في أعين الإسرائيليّين)، وهو يحذّر أولئك الذين لا زالوا يتطلّعون إلى ذلك اليوم بأنهم يضلّلون أنفسهم (الآية ١٨).

ولا يظنّن أحدٌ أنه قادرٌ على الهروب، فرديًّا، من الهلاك العتيد. يُعبِّر عاموس عن هذا التحذير بقصّةِ إنسان هرب من مواجهتين مميتتين، ثم دخل بيته بأمان، وتنفّس الصعداء، وهناك لدغته حية لدغة مميتة.

إن الدمار سيصيب ما تظنه أأمن الأمكنة، ضمن جدران البيت الخاص الأمينة والصلبة، البيتِ الذي يمنح، عادةً، الحماية من أخطار الخارج. وهكذا صار الربّ، حامي إسرائيل من أعدائه، الخطر الأسوأ عليه وعدوّه الألد! إذا صحّ هذا، يكون يومُ الربّ قد أصبح، في الحقيقة، يومَ ظلمة لا نور (الآية ٢٠). وستكون نتيجة هذا اليوم الأخيرة سبيَ إسرائيل (الآية ٢٧).

لا قيمة للعبادة من دون العدل (٥:٢١ـ ٢٤)

تبدو هذه الآيات وكأنها نشأت مع عاموس نفسه، لكنها تأتي من سياق مختلف. والأرجح أن تلاميذه أدخلوها هنا لكي يسدّوا الحاجة إلى تهمةٍ واضحة «للويلة» الثانية، التي، بخلاف الأولى والثالثة، كان ينقصها هذا العنصر. تشير معطيات عدّة إلى هذا الاتجاه:

١) تتغيّر هويّة المتكلّم بشكل مفاجئ. يتّضح أن هذه هي كلمات الله، مع ذلك لا تسبقها «هكذا قال الربّ» كما نتوقّع بعد الآيات ١٨ــ٢٠ حيث المتكلّم هو عاموس.

٢) إن لهذه الفقرة معنى في ذاتها. فالآية ٢٤ ليست تصريحًا آخر يعكس رفض الله لأعمال إسرائيل العباديّة بل هي تحضّ القادة ليعملوا ما يُنتظر منهم، أي أن يُجروا العدل والبرّ. هذا موضوع قائم بذاته، وقد أصبحت فكرة أسبقيّة العدل والبرّ على الأعمال العباديّة علامة للتعليم النبوي[١].

---

(١) انظر على سبيل المثال هوشع ٢:١١ـ ٢٠؛ ٦:٦؛ ميخا ٦:٦ـ ٨؛ أشعياء ١:١٢ـ ١٧.

٣) لو كانت الآيات ٢١-٢٤ جزءًا من « الويلة » الأساسيّة ، لتناقضت الآية ٢٤ مع إعلان العقاب في الآية ٢٧ التي تلي مباشرة .

٤) إذا أخذنا بعين الاعتبار بقيّة « الويلة » الثانية نتوقّع أن تكون التهمة موجّهة ضدّ مجرّد التوق إلى « يوم الربّ »، ضدّ النَظر إلى هذا اليوم كضمانة إلهيّة آليّة لطمأنينة إسرائيل . من جهة أخرى ، نرى أن إدخال الآيات ٢١-٢٤ في هذا المَفصل ضربٌ على الوتر الحساس ، نظرًا لأن « يوم الربّ »، يُستقبَل بالاحتفالات العباديّة .

جحود اسرائيل بدأ منذ زمن طويل (٥:٢٥- ٢٦)

أضاف المحرّر التثنوي الآيتين ٢٥ - ٢٦ على « الويلة » الموسّعة (الآيات ١٨- ٢٤)، لكي يزيد على تبرير الحكم الإلهي في الآية ٢٧. والفكرة هنا أن عبادة الربّ النظاميّة والثابتة لا يُعقل أن تكون نشأت خلال الأربعين سنة التي قضاها إسرائيل في البرّية ، وهذا لأن الذبائح المختلفة التي تأمر بها هذه العبادة تتطلّب زراعة وماشية ، الأمر الذي تجعله الأرض المجدبة ووضعُ إسرائيل غير المستقرّ فيها من المستحيلات[1]. وبناء عليه ، إذا كان إسرائيل يقدّم ذبائح ، فهو قدّمها ، بالضرورة ، ليس للربّ ، بل لآلهة غريبة . وتُعاقَب خطيئة الجحود بالسبي استنادًا إلى تثنية الاشتراع (٨:١٩- ٢٠؛ ٢٩:٢٤- ٢٨)، الأمر الذي يوصلنا مباشرة إلى الخاتمة في الآية ٢٧.

---

(١) انظر لمزيد من المعلومات إرميا ٧:٢٢- ٢٣.

« الويلة » الثالثة (٦:١- ٧)

بما أن رسالة عاموس تتوجّه إلى إسرائيل بشكل خاص ، « فالويلة » الثالثة (الآيات ١و٣- ٧) تخاطِب ، من دون شكّ ، قادة السامرة . وأُدخِلَت عبارةُ « المستريحين في صهيون » لاحقًا لكي تكيّف رسالة الكتاب مع سلطات أورشليم بعد أن صارت سلطات السامريّين تاريخًا[١] . في أي حال ، وجد الفريقان نفسيهما - كلّ في زمنه - مشجوبًا بسبب فساده . فبدلًا من الاهتمام بحاجات الناس ، وخصوصًا الفقراء منهم ، انغمسوا في تعظيم ذواتهم عن طريق الظلم والعنف[٢]. ويَضع اللعبُ على الكلمات في الآيتين ١و٧ التوكيد على التباين بين وضعهم الحالي المرتفع ، وانخفاضهم المستقبلي : فرؤوس الأمم (**ريشيت**) سيكونون أول (**روش**) المسبّيين[٣].

ويبدو أن الآية ٢ أضافها تلميذٌ لعاموس خلال التوسّع الأشوري في المناطق الساحليّة شرق المتوسط . وتدعو الآية قادة السامرة إلى أن ينظروا حولهم ويروا كيف تنهار الأمم المجاورة ، أو كيف انهارت ، وتذكّرهم أن إسرائيل سيلاقي المصيرَ عينه : فهو ليس أقوى من جيرانه ، ولا هو

(١) في خصوص التحديث التاريخي الذي طرأ على كلمات عاموس انظر التعليق على ٢:٤- ٥؛ ٣:١.

(٢) انظر ٣:٩-١٠ و٤:١.

(٣) نسخة فاندايك تترجم « أول » في الحالتين ؛ تشتق الكلمتان من جذر يعني « رأس » أو « بدء » . (هذا قريب من لفظتي « رأس » و« رئيس » في العربيّة ، ملاحظة المعرِّب).

أصغر منهم ، حتى لا يتنبّه إليه أشور . بكلام آخر ، تتنبأ الآية ٢ بسقوط السامرة ، مؤكّدة بذلك موضوع « ويلة » عاموس الثالثة .

نبوءات ضدّ السامرة (٦:٨- ١٤)

بعد النبوءات ضدّ الأمم وإسرائيل (في الإصحاحين ١و ٢). و« الكلمات » الثلاث (٣:١-٥: ٥)، و« الويلات » الثلاث (٥:٦- ٦: ٧) ، تنتهي مجموعة تنبؤات عاموس بسلسلة من النبوءات - أو أجزاء منها - تتحدّث عن دمار العاصمة ، السامرة ، ومملكة إسرائيل بأسرها . وتكون بهذا ٦:٨-١٤ استعادةً لرسالة عاموس .

لدينا في الآية ٨ نبوءة إلهيّة تتكلّم عن دمار السامرة ، وفي الآية ٩ إضافة تحريريّة تشدّد على الدمار الكلّي[١].

ومثل ٥: ١٣، تقدّم الآية ١٠ نصيحة بأن الطريقة الفضلى لمحاولة الهروب من غضب الله تكمن في اللوذ بالصمت . وهو يحذّر الذين بقوا أحياء ، ليهتمّوا ببقايا الذين قضوا عند افتقاد الربّ ، ألّا يذكروا حتى اسم الربّ ، لأنه قد يصغي للدعوة ويأتي مرة أخرى ليبيد من استُبقي من المرة الأولى .

وتتضمّن النبوءة التي في الآية ١١ الرسالة ذاتها التي في الآية ٨، لكنها تشدّد على أن الربّ نفسه هو الذي سيقود الهجوم على المدينة ؛ والراجح أن الآيتين ٨و١١ كانتا متصلتين في الأساس كقسمين من نبوءة واحدة .

نجد في الآية ١٢ سؤالين يُدخلان تهمة ضدّ الذين تغاضوا عن الحقّ

(١) انظر ٥:٣ب في خصوص العشرة الذين تُركوا في البيت .

والبرّ. والمثلان سؤالان بلاغيان، واضحٌ الجواب عليهما أنه سلبي، ذلك أنه مستحيل على الخيل أن تركض على الصخر بإرادتها، كما أنه مستحيل على من عقله سليم أن يفكّر بحرث البحر بالبقر[(١)]. أما المعنى المتضمَّن فهو أن القيّمين على العدل في إسرائيل فعلوا المستحيل ليحوّلوا حقّ الله سمًّا للشعب وبرّه المحيي شرًّا مميتًا.

تحتوي الآيتان الأخيرتان من الإصحاح السادس على نبوءة كاملة مع تهمة (الآية ١٣) وإعلان عن العقاب (الآية ١٤). وبما أن التهمة في شكلها الحالي تبدأ باسم فاعل في العبريّة، فلا بدّ من أنها اقتُطِعَت لتُربَط بالآية ١٢ب. وربما كانت، في الأصل، «ويلة». ويبدو أن الكلمتين العبريّتين «لوديبار» و«قرنَيم» اسمان لموضعين انتصر فيهما إسرائيل في المعركة، الأمر الذي أعطاه حجةً ليفتخر. يستعمل عاموس لعبًا على الكلمات تهكميًّا في إبلاغه أن الفخر من جانب إسرائيل تافه وليس له مبرر. تعني «**لوديبار**» «لا شيء»؛ ومن هنا الأصل العبري للآية ١٣أ: «أنتم الفرحون بلا شيء»، وهذا أمر تافه. و«**قرنَيم**» هي صيغة المثنى من «**قِرن**» التي تعني «القرن» رمز القوة[(٢)]؛ وافتخار إسرائيل باستيلائه على **قرنَيم** لا مبرر له، لأنه لا يُحرز نصرًا بقوته الخاصة (الآية ١٣ب) بل بقوة إلهه، ربّ الجنود. أما عقاب إسرائيل (الآية ١٤) فسيتحقّق بواسطة أمّة لا يُذكَر اسمها[(٣)].

(١) نجد الاستعمال ذاته للأسئلة البلاغيّة في ٣:٣-٦.

(٢) انظر على سبيل المثال مزمور ٨٩: ١٧، ٢٤؛ ٩٢: ١٠؛ ١٣٢: ١٧-١٨؛ ١٤٨: ١٣-١٤.

(٣) انظر التعليق على ٣: ١١.

٥

الرؤى الخمس : دعوة عاموس (٧: ١- ٩: ٦)

تحتوي الإصحاحات الأخيرة من كتاب عاموس على رؤى خمس ، ترتبط الأربع الأُول منها ببعضها البعض من حيث البنية (٧: ١- ٨: ٣) ، وتقوم الخامسة في ذاتها (٩: ١- ٤) . وسبب هذا التقسيم أن الرؤيا الأخيرة تتحدّث عن هيكل بيت إيل ، على وجه التخصيص ، وتتصل ، لهذا ، بالحقل الديني ، في حين أن الأربع الأُول موضوعها السامرة والأمّة ككلّ ، أي الحقل السياسي .

ولعاموس ٧: ١-٨: ٣ الوظيفة عينها التي لهوشع ١- ٣، وأشعياء ٦، وحزقيال ١: ١-٣: ٣، وتُسمّى عادةً « دعوة النبي ». تشترك هذه المقاطع ، إذا أخذناها معًا ، في بعض الميزات العامة ، ولكن ينبغي ألّا يَحْجُبَ هذا فرادةَ كلٍّ منها . وكما سنرى في طيّات هذا الكتاب الذي يُعالج التقاليدَ النبويّة ، فقد حُرِّرَت كلُّ « دعوة » لكي تصبح متكاملةً مع محتوى الكتاب النبوي المرافق لها . مع ذلك ، إذا ما نظرنا إلى التنقيح التحريري ، يمكننا أن نجد في كلٍّ منها نواةً من المواد التاريخيّة الصحيحة التي تكشف نظرة النبي إلى ذاته . بكلمات أخر ، تحمل كلّ « دعوة » ، إذا صحّ التعبير ، إمضاءَ النبيِّ الشخصي كأساس تُبنَى عليه التحريراتُ اللاحقة . ولهذا يجدر بنا أن نقرأ كلّا منها على خلفيّته الخاصة ، لا أن نقحمها بتعميمات حول نوعها فقط . سوف تؤيّد هذه

المقاربة، في النهاية، الاستنتاجَ الذي توصّلتُ إليه في المقدمة، وهو أنّ كلّ نبيّ، في التحليل الأخير، فريد من نوعه، وأننا لا نستطيع أن نتكلّم على الأنبياء الكتابيّين بتعابير عامة وواسعة مثل «النبوءة» أو «الحركة النبويّة».

بنية الفقرة ٧:١-٨:٣ ورسالتها

في ما يأتي ميزاتُ هذه الفقرة الأساسيّة:

١) تُصاغُ «الدعوة» في المتكلّم المفرد، أي على طريقة السيرة الذاتيّة.

٢) لا يُباشر عاموسُ برسالته إلى إسرائيل إلّا بعد الرؤيا الثالثة.

٣) ترتبط الرؤيا الأولى كما الرابعة بفصول السنة، الأمر الذي يعني أنهما حدثتا في أوقات معيّنة من السنة. الجزاز الأول في الموسم يكون في نيسان، والنمو الأول بعده في أيار؛ وتصبح ثمار الصيف بمتناول اليد في أيلول.

٤) تتبع الرؤيا الأولى والثانية أيضًا النموذجَ ذاته: يُرسِل الله كارثة على الأرض، فيتوسّل إليه عاموس أن يمتنع عن قراره، والله يذعن. وبما أن الضيق الأول موسمي، يمكننا القول، بأمان، إن الثاني موسمي أيضًا. في هذه الحال تصبح أواسط الصيف الوقت الأكثر ملاءمة لنارٍ شاملة تدمّر قسمًا كبيرًا من الأرض. وبناءً عليه تكون الرؤى الأولى والثانية والثالثة قد تمّت، على الأرجح، في السنة ذاتها، على التوالي، تفصلها عن بعضها البعض مسافةٌ زمنيّة.

٥) يتبع الرؤيا الثالثة والرابعة أيضًا فقرةٌ تتضمّن كلماتٍ قالها

عاموس بناءً على أمر الربّ (٧:١٠-١٧ و٨:٤-١٤ على التوالي).

٦) في الرؤيا الأولى كما في الثانية يُسمَح لعاموس أن يُبديَ ردّة فعله على ما أظهر له، في حين يلي كلّا من الرؤيا الثالثة والرابعة سؤالُ الربّ: «ما أنت راءٍ يا عاموس؟» (٧: ٨؛ ٨: ٢). المعنى المتضمَّن هو أن الله أراد في المرتين الثالثة والرابعة عاموس أن يُخبر بما يراه، لا أن يسمع اعتراضًا.

الاستنتاج الأول الذي يمكن أن نستخرجه من هذه الملاحظات، ومن النصّ عينه مباشرة، هو أن عاموس لم يكن راغبًا، في البدء في تنفيذ الرسالة المعروضة عليه، لكن المهمة فُرِضَت عليه فرضًا، وتؤكّد تردّدَ النبي تقاريرُ الرؤى، أن يكون الله قد فرض إرادته على عاموس فهذا يشار إليه بوضوح في ٧:١٤- ١٥. التشديد على تردّد النبي في مباشرة المهمّة الملقاة عليه خاصّ بكتاب عاموس. ويكتسب هذا أهميّة خاصّة، إذا اعتبرنا أن رفض عاموس الأوّلي مهمته قد غيّر تصميم الله مرتيّن، وفي كل مرّة لمدّة غير قصيرة من الزمن[1]! من الصعوبة أن نتصوّر أن هذا السيناريو تطوّر، أو حتى قُبل، في مرحلة تحريريّة لاحقة[2]، الأمر الذي يزيد الاحتمالَ على أن هذا التقليد نشأ مع عاموس نفسه.

---

(١) تظهر إرميا ١:٦ وكأنها وضع مماثل، لكن اعتراض النبي يُعالج على الفور من دون أن يعوق خطة الله. وتعكس إرميا ٢٠:٩ لحظات تردّد، لكن فقط خلال تنفيذ النبي لمهمته.

(٢) خصوصًا إذا اعتبرنا أن الأوساط التحريريّة اليهوذيّة تركت نصوصًا أخر من دون أن تمسّها، حيث يُقال إن النبي مُنِعَ من التوسُّط لشعبه (إرميا ٧: ١٦؛ ١١: ١٤؛ ١٤: ١١).

نفهم هذا إذا اعتبرنا أن عاموس كان الإنسان الأول في إسرائيل ويهوذا ، الذي وجد نفسه مؤتمنًا على أن يعلن ليس دعوةً إلى التوبة ، بل رسالة لا تُصدَّق في شأن قرار الله النهائي بأن يهلك شعبَه الخاصَّ هلاكًا تامًا . وكان على عاموس أن يكون مقتنعًا كليًّا بتصميم الله على أن يصنع ما لا يستطيع أحد - حتى عاموس نفسه - أن يصدّق أنه سيصنعه . وقبول هذه الرسالة أصعب بكثير من إعلانها : كانت نذيرةً بتدخّل إلهي ليس له سند ملموس خارج كلمات الرسالة ذاتها . ومع ذلك لم يكن القصدُ من هذه الرسالة ان تُعطي تفسيرًا يمكن الرجوع إليه بعد الحدث فحسب ، بل إدانة المستمعين ، هنا والآن ، على ذنبهم في الكارثة الوشيكة .

ويمكننا أن نلاحظ أن الكلمة الإلهيّة أهمّ من تحقيقها وذلك من الطريقة التي تُعالج بها الرؤيا الثالثة والرؤيا الرابعة . يظهر ترتيبها وكأنه مقلوب ، ذلك لأن الرؤيا الرابعة تتبع السلسلة الزمنيّة التي بدأت في الأولى والثانية ويُصبح هذا « التحوّل » بين الأخيرتين لافتًا للنظر إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النشاط النبوي المسجّل في ٧: ١٠-١٧ يُعرَض كنتيجة للرؤيا الثالثة[١]، وبهذا تبدو الرؤيا الرابعة زائدة[٢]. لماذا إذًا لم يعتمد المحرّر الترتيب المنطقي الآتي: ٧: ١-٦؛ ٨: ١- ٣؛ ٧: ٧- ١٧؟ ليس الجوابُ صعبًا . بعد أن رفض عاموسُ الربَّ مرتيّن ، قرر الربُّ أن يرغمه على الطاعة ويعلمه أنه لن يقبل أي اعتراض آخر . لم تترك الرؤيا

---

(١) قارن ٧: ٩ مع ٧: ١١ .

(٢) إن إدخال نبوءة ٨: ٤-٨ محاولة لتلطيف الصعوبة الناتجة .

الثالثة وكذلك الرابعة لعاموس خيارًا آخر سوى نقل الرسالة المزعجة إلى إسرائيل . فلو تأخر بدء رسالة عاموس إلى ما بعد الرؤيا الثالثة والرابعة، لبدا أن عاموس لم يُطِع أمر الله الصريح مباشرة ، كما لو أنه كان على الله أن يدفعه مرّتين ليحرّكه . وكان هذا بدا متناقضًا مع فهم عاموس وأمثاله بشأن وضعهم ، فهم خدّام الله ومفروض عليهم اتمامُ إرادته بغضّ النظر عن مشاعرهم الشخصيّة إزاءها . عندما كان الله يتكلّم كان النبي يطيع على الفور ومن دون مناقشة . وبناءً عليه ، كان لا بدّ من أن يلي خبرُ نشاط عاموس (٧: ١٠– ١٧) الرؤيا الثالثة ، لا أن ينتظر إلى ما بعد الرؤيا الرابعة . ولكن بما أن هذا الخبر يتصل ، عمليًّا بمحتوى ما كان أصلًا الرؤيا الرابعة ، فقد قُلِبَ ترتيبُ الرؤيا الثالثة والرابعة أيضًا. وكانت النتيجةُ الترتيبَ الذي نجده في عاموس ٧:١–٨:٣ كما هو الآن .

وإذا أنعمنا النظر في ٧:٧–١٧ ظهر لنا أن النصّ ، هنا أيضًا ، ترتّب ليشدّد على فعاليّة الكلمة الإلهيّة المباشرة . فلا يبدأ خبر نشاط عاموس في ٧:١٠–١٧ بالقول إن عاموس نقل الكلمة الإلهيّة التي أُعطيَت له في الآية ٩، بل بوصف ردّة فعل أمصيا على محتوى رسالة عاموس . بكلام آخر ، يقدّم النصّ ، كما هو الآن ، كلمات الربّ (الآية ٩) وكأن لها مفعولًا على أمصيا في بيت إيل **قبل** أن يبدأ عاموس بنقلها . والمعنى المتضمَّن هو أن ما يُفجِّر الحدث ليست كلمات **عاموس** بل كلمات **الربّ**. وكأن نشاط عاموس لم يكن إلا ملحقًا في قصّة كلام الله الأساسيّة . ويظهر دور عاموس وكأنه شبه سلبي ، كدور أمصيا : فهو مدعو فقط ليرى ما صنعه الله (الآية ٨أ، وأيضًا ٨: ٢أ).

وما يراه هو التفسير الإلهي للرؤيا الإلهيّة (الآيتان ٨ب- ٩؛ وأيضًا ٨: ٢ب- ٣)، أي انكشاف كلمة الله. وهو لا يستطيع أن يصنع تجاهها أكثر ممّا يستطيع أمصيا أي أن يشاهدها وهي تنكشف، وأن يعلنها كنبي، ويشهد لها!

الرؤى الثلاث الأوَل (٧: ١- ٩)

إنَّ الربّ هو الذي «يظهر» الرؤى الأربع كلّها لعاموس (٧: ١، ٤، ٧؛ ٨: ١). ومهما تكن طبيعة هذه الخبرات الأساسيّة، فهي تُقدَّم بشكل يؤكّد على عمل الله المباشر في إحداث الرؤيا. مع ذلك، يجب ألا نتطرّف ونذهب إلى القول إن الله سبّب كارثة حقيقيّة وأرسل جرادًا ونارًا لكي يرى عاموسُ ما هو مزمع أن يصنعه بإسرائيل[1]؟ ولا يتغيَّر فهمُنا لمعنى كلّ رؤيا إذا كانت نسيجًا من خيال عاموس موحى به من الله، أو أفكارًا راودته بعد أن رأى جرادًا أو بنّاءً أو سلّة فاكهة، أو اختبر يومًا حارًا وجافًا.

تنقل الرؤيا الأولى كما الثانية عزمَ الله على معاقبة إسرائيل، وتعطي الثالثة خلفيّة لهذا القرار. الزيج (الآيتان ٧- ٨) أداة يستعملها البنّاء ليفحص ما اذا كان الحائط مستقيمًا أو مائلًا إلى جهة واحدة، والمعنى المتضمَّن هو أن السامرة قد رسبت في اختبار الاستقامة. وكما يهدم البنّاء حائطًا لم يُبنَ بشكل صحيح، هكذا سيدمّر الربّ السامرة وكلّ شعبها معها. مع ذلك بدلًا من أن يصوّر عاموس بنّاءً يهدم حائطًا، يثير

---

(١) في هذه الحال يكون الله، في مثلين، أحدث كارثتين ليبرهن أن ما كان مزمعًا عليه لن يصنعه أبدًا (الآيتان ٣ و ٦).

صورة قائد يمرّ وسط جيشه للتفتيش (« لا اعود أصفح له بعد » في الآية ٨ب)، كما فعل في « الويلتين » الأولى والثانية (٥: ١٧ب، ١٨).

تشير الرؤيا الثالثة في الآية ٩ إلى الحقلين الديني والسياسي (الآية ٩أ ب، و٩ج)، كما في الرؤيا الرابعة (٢: ٨ب-٣أ) التي توازيها. يتناغم هذا مع « الكلمات » الثلاث التي تتوجّه إلى السامرة (العاصمة السياسيّة) وبيت إيل (المركز الديني) تباعًا. إلا أن موضوع غضب الله هنا، في الميدان السياسي، ليس مملكة إسرائيل بشكل عام بل « البيت » الحاكم أو السلالة التي أسّسها ياهو[1]. تعكس هذه الكلمات تركيزًا حقيقيًّا على الملك، وهي ليست طريقة أخرى للإشارة إلى « مملكة إسرائيل ». يَظهَر هذا في أن أمصيا فَهِمَ كلماتِ عاموس كدلالة على مؤامرة ضدّ يربعام نفسه (الآية ١٠)، وقد نقل إليه أن عاموس يتنبّأ بموته بالسيف (الآية ١١). وأيضًا:

١) يرد إفراد شخص معيّن مرة أخرى في نبوءة عاموس ضدّ أمصيا في الآيات ١٤- ١٨. هنا تُحال الإشارة إلى سبي الأمّة كلّها إلى نهاية الآية ١٧، بعد أن وصف مصير رئيس الكهنة وعائلته. مرّة أخرى نجد أن التشديد ليس على الأمّة بحدّ ذاتها بل على من هم في موقع القوة فيها.

٢) يفتتح هوشع، معاصر عاموس، نبوءته بقول موجّه بشكل

(١) انظر ٢ ملوك ٩: ١-١٠: ٢٨؛ ١٠: ٣٥؛ ١٣: ١، ١٠؛ ١٤: ٢٣؛ ١٥: ٨- ١٢.

خاص ضدّ السلالة التي ينتمي إليها يربعام: « ... لأنني بعد قليل أعاقب بيت ياهو على يزرعيل، وأبيد مملكة بيت إسرائيل» (١: ٤). تربط هذه الآية، مثل عاموس ٧: ١١، مصيرَ المملكة بمصير حكّامها، لكن المصيرين يرتبطان بخطايا الحكّام.

٣) كان الأنبياء، بشكل عام، يضعون مسؤوليّة خطايا الأمّة على زعمائها: الكهنة والرائين والشيوخ والأمراء وخصوصًا الملوك[١].

دام حكم زكريا، ابن يربعام، ستة أشهر فقط وانتهى بموته في السنة ٧٤٣ قبل الميلاد على يد متآمر قام بقتله (٢ ملوك ١٥:٨-١٠). ولمّا كان عاموس قبيل ذلك قد اتُّهِمَ بالتآمر ضدّ الملك (الآية ١٠) وتنبأ بموته بالسيف (الآية ٩)، يمكننا أن نتصوّر بسهولة أن وضعه كنبي شهير قد بدأ تقريبًا في هذا الوقت، أي حوالى عقدين قبل سقوط السامرة السنة ٧٢١. لكن إذا كانت هذه هي الحال - واذا كان يدين بجزء كبير من شهرته إلى نبوءات محقّقة ضدّ سلالة ياهو - لماذا لا نجد إشارات إلى « بيت يربعام » خارج ٧:٧- ١٧؟ أعتقد أن الجواب يكمن في أن اللقاء مع أمصيا حصل في نهاية نشاط عاموس في إسرائيل وليس في بدئه كما يوحي الإصحاح السابع في صورته الحاليّة. فلنتأمّل الآتي:

١) كانت أمّة إسرائيل ككلّ - ممثّلة بالسامرة وبيت إيل - موضوعَ

---

(١) انظر على سبيل المثال عاموس ٤:١، ٨، ١٥؛ ٢: ٣؛ ٦:١- ٧؛ هوشع ٥: ١؛ ميخا ٣:١- ١٢؛ أشعياء ٧:١٠- ١٧؛ إرميا ١: ١٨؛ ٢:٨، ٢٦؛ ٤: ٩؛ ٥: ٣١؛ ٦: ١٣؛ ٨: ١؛ ١٣: ١٣.

رسالة عاموس النبويّة الأساسي[١]، ونلاحظ هذا حتى في الرؤيا الثالثة . تتوجّه النبوءة الإلهيّة ، التي في الآيتين ٨ب- ٩، في المقام الأول ، ضدّ إسرائيل ، ويُلحَق بها ذكرٌ لبيت يربعام . ومع أن أمصيا في خَبَره الأساسي إلى يربعام لمّح إلى القسم الذي يختصّ بالملك (الآية ١٠ب)، إلّا أنه عندما يستشهد بعاموس ، ينقل النبوءة بكاملها ، بما فيها الكلمات الموجّهة ضدّ مملكة إسرائيل كلّها (الآية ١١) . وعلى غرار ذلك قد يكون الموضوع المباشر للنبوءة ضدّ رئيس الكهنة في الآية ١٧، أمصيا نفسه ، لكنها تنتهي ، هي الأخرى ، بنبوءة عن سبي الأمّة بكاملها .

١) إن النتيجة الوحيدة المحتملة للقاء المذكور في الآيات ١٠-١٧ تكون في طرد عاموس من إسرائيل ، أو ، على الأقلّ ، من مراكز التجمّع الكبرى في السامرة وبيت إيل ، حيث كان الناس يستمعون إليه . وهذا ما حصل بالفعل ، إذ أقصاه أمصيا بصراحةٍ من بيت إيل في الآية ١٣. لو كان هذا حصل في بدء رسالته لكان قضي عليها في المهد ، الأمر الذي يتعارض مع الإشارة إلى رسالة متطورة ، أصبحت واضحةً من دراستنا كتاب عاموس .

رفض الكلمة النبويّة (٧:١٠- ١٣)

تؤيّد ردةُ فعل أمصيا بطريقتها ما قلتُه سابقًا في خصوص طبيعة رسالة عاموس وأنبياء آخرين مثله ، أي أنها ، في حدّ ذاتها غير قابلة للتصديق أو القبول . إن رفضَ جمهور النبي قبولَ رسالته ميزةٌ نموذجيّةٌ

(١) كان هناك ، كما أشرنا سابقًا ، تركيز على يربعام الأول وأمصيا كفردَين ، لكن الهدف الأول لرسالة عاموس كان في إدانة كلّ إسرائيل بسبب خطاياه .

لخبرته ، ويتجلّى هذا عادة في البدء مع وصف « دعوة » النبي . وغالبًا ما يصحّ الاستنتاج الآتي : إن تقليد التحرير النبوي يؤكّد ، عن قصد ، أنه يستحيل قبول رسالة النبي[١] . بذلك ضَمِنَ تقليد التحرير أن كلّ جيل جديد من سامعي هذه « الكلمات » - ولاحقًا من قرّائها - سيضطر إلى أن يتحقّق ، بالطريقة عينها ، بأن الله ليس دائمًا من يُنتَظر أن يكون .

والرسالة بالنسبة إلينا هي ذاتها كما كانت بالنسبة إلى إسرائيليّي القرن الثامن قبل الميلاد : سيصنع الله معنا ما نعتبره غير قادر على صنعه ، لأننا نعرف جيدًا أنه ، لا يتصرّف على هذا النحو . فلنقلها بطريقة أخرى ، في حالة « دعوة » عاموس ، يجب أن نضع أنفسنا في مكان أمصيا ، وليس عاموس . وما لم نعتبر أنفسنا مساوين لذاك الذي لم يستطع أن يقبل كلمة الله ، ووقع ، تاليًا تحت الدينونة (الآيتان ١٦ - ١٧)، يصبح الإصحاح السابع من عاموس قصّة في رواية ليس إلّا ، أو نسيجًا من خيال أحدهم ، كتب لتسليتنا . والأسوأ من ذلك أنه قد لا يكون مجرّد تسلية فقط ، بل يمكن أن يعرّضنا للوقوع في خطأ مباشر ، بتأكيده برّنا الذاتي ، وإروائه ظمأنا للانتقام ممّن نعتبرهم أعداء الله ، مجيزًا لنا التدخل في شؤون الله محدّدين مشيئته للناس الذين حولنا ، الخ ... فقط بقدر ما أعتبر نفسي في مكان أمصيا يستطيع نصّ عاموس ، الإصحاح السابع - أو بالأحرى الكلمة الإلهيّة المتضّمنة فيه - أن يُبلِّغني الرسالة التي يريدها لي .

---

(١) انظر أشعياء ٦:٩- ١٣؛ إرميا ١:١٧- ١٩؛ حزقيال ٢:٣- ٧.

على أن ثمّة دائمًا أسبابًا حميدة لرفض الرسالة الإلهيّة، فقد كان أمصيا منطقيًا جدًا في هذا الخصوص: كان عاموس، ببساطة، على الخط الشاذ، لأن بيت إيل كان «مقدس الملك» و«بيت الملك» (الآية ١٣ب). وكما أشرتُ مرّات عدة في الجزء الأول، كان معبد المملكة المركزي تعبيرًا عن سلطة الملك الشخصيّة. لذا كانت الكرازة الوحيدة المسموح بها، تلك التي يوافق عليها الملك، ويلفظها هو بذاته، أو محكمته أو شيوخه أو كهنته أو راؤوه. وكان لكلّ معبد **توراه** مكتوبة تعبّر عن هذا التعليم المقبول. كلّ ما يتعارض مع هذا - كالتنبّؤ بدمار الأمّة والسبي - يعادل مؤامرة صريحة ضدّ الملك والمملكة، ويُعاقَب بالمثل.

وهكذا تمّم أمصيا واجباته كموظف أمين لملكه، عندما حاول إسكات النبي الذي كان ينطق بكلمات مزعجة. ويمكننا فهم افتراضه الواضح أن عاموس كان واحدًا من أنبياء يهوذا العباديّين، أتى يطلب «عملًا» في بيت إيل، ذلك لأنه كان عادةً يُسمح للموظفين فقط أن يتكلّموا في التجمعات العامة في معبد رسمي[1]. فقد تعامل مع الدخيل وفقًا لذلك: قال له إنه ليس مستعدًا أن يأخذه أجيرًا عنده، وحاول ردّه إلى يهوذا ليكسب خبزه من التنبؤ هناك.

(١) ربما كان عاموس يُعتبَر دخيلًا لأن رسالته كانت تنتقد إسرائيل. أضف إلى ذلك أن مملكة إسرائيل كانت، في ذلك الوقت، في أوج ازدهارها الاقتصادي، وربما افترض أمصيا أن مملكة يهوذا كانت تمرّ في فترة صعوبات اقتصادية، وكانت، لذلك، تُجبِر عمّالها وكذلك الرائين / الأنبياء، على أن يبحثوا عن وظيفة في أماكن أُخَر.

« لست نبيًّا » (٧:١٤- ١٥)

هل صار عاموس نبيًا أم لا ؟ للوهلة الأولى يبدو السؤال غير ذي أهميّة ، نظرًا لأن عاموس ونظراءه- هوشع ، وأشعياء ، وإرميا ، الخ - صُنِّفوا أنبياء في التقليد الكتابي الذي دعاهم هكذا . إلّا أن « النبي »، في أيام عاموس ، لم يكن له المعنى التقني الضيّق الذي أعطاه إياه لاحقًا القانون الكتابي . ولذا لا يُلائم هذا المعنى المقطعَ الذي نحن في صدد معالجته . وهكذا ، إذا حاولنا أن نقرأ هذه الآيات من دون أفكار مسبقة عمّا « يجب » أن يقوله عاموس حول وضعه كنبي ، يواجهنا واقع صريح ، وهو أنه يُنكِر بشدةٍ كونَه واحدًا من أولئك الذين يُشار إليهم كأنبياء في وقته ، وأنه لا يقول في أي موضع ، بصراحة ، إنه صار أو سيصير واحدًا منهم . فلنتمعَّن في هذا الأمر :

من الضروري ، أولًا أن نوضح الخصوصيّة (quirk) ، في الأصل العبري ، التي تجعل المقطع صعبًا بشكل بارز . إذا ألقينا نظرة على بعض الترجمات إلى اللغات الأجنبية(*) (الإنكليزيّة مثلًا) وجدنا بعضها يقول « لست نبيًّا » وبعضها الآخر « لم أكن نبيًّا » في الآية ١٤. والفرق أساسي لمعرفة ما إذا كان عاموس اعتبر نفسه أنه صار نبيًّا أم لا . لكن الاختلاف على هذه النقطة ليس مردّه إلى أن إحدى الترجمتين مخطئة ، بل لأن اللغة العبريّة ، لا تحتوي ، في جملٍ كهذه على فعل الكون (to be)، ولا على إشارة إلى الزمن . في هذه الجمل العبريّة ،

(*) لا تُطرَح هذه المشكلة في اللغة العربيّة ، لأن استعمال الجمل الاسمية أسلوب شائع فيها ، ولا ضرورة لوضع فعل الكون بين المبتدأ والخبر (ملاحظة المعرّب).

المدعوّة جملًا اسميّة ، تأتي الإشارة إلى الزمن في السياق فقط - الأمر الذي يعني أن المترجمين الكتابيّين قوّموا السياق على نحو مختلف . وبما أن التفسيرَين يتضادان ، لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا . ولكي نختار بينهما علينا أن نقوّم السياق بأنفسنا .

ثانيًا ، قد يبدو اللعب على اختلاف المعنى بين « راءٍ » في الآية ١٢، و« نبي » في الآية ١٤ غير ذي جدوى . إذا كان عاموس ينكر افتراض أمصيا أنه « راءٍ » بقوله إنه ليس « نبيًّا » ، فهذا دليل على أن العبارتين ، في زمن عاموس ، كانتا مُتعاوضتين[١]. بالإضافة إلى ذلك ، لا يتحفّظ محرر الكتاب عن أن يُقدّم عاموس بقوله إنه « رأى »[٢] الكلمات التي أُعلِنَت له (١: ١)، الأمر الذي يمكن أن يُحدِّد هويّته « كراءٍ »[٣]. أما في خصوص نشاط « النبي / الرائي » من جهة ، ونشاط عاموس من جهة أخرى ، فيشار إليهما بالفعل ذاته : « يتنبأ »[٤].

ثالثًا ، إذا لجأنا إلى أن عاموس طلب إليه أن يتنبأ لكي نستنتج أنه صار نبيًا ، نكون ، في الحقيقة ، نستجدي السؤال . فأولئك المفسرون الذين يؤكّدون أن عاموس كان مختلفًا عن الأنبياء الآخرين الذين عاشوا في زمنه ، مضطرون إلى دعم طرحهم بقولهم إن عاموس ، مع

---

(١) انظر أيضًا ٢ملوك ١٧: ١٣؛ أشعياء ٢٩: ١٠؛ ميخا ٣: ٦- ٧.

(٢) ينتمي فعل « هزا » (رأى) إلى الجذر ذاته الذي ينتمي إليه « هوزي » (رائي) ، في العبريّة كما في العربيّة.

(٣) انظر أيضًا ميخا ١: ١؛ أشعياء ١: ١؛ ٢: ١.

(٤) يشتقّ فعل « **يتنبّيه** » من جذر « نبي » (نبي)؛ انظر الآيات ١٢-١٣و ١٥.

أنه صار نبيًا ، إلّا أنه لم يصِر مثل الآخرين ؛ صار « نوعًا آخر من الأنبياء ». وإذا سئلوا عمَّ يعنون ، فهم مضطرون دائمًا إلى تفسير ما أصبح عليه عاموس ، معطين بذا تحديدًا جديدًا لعبارة « نبي » عندما تُطلق على عاموس . لكن هذه حلقة مفرغة . إن هذه التحديدات الجديدة والمتخصّصة لعبارة « نبي » اختراع عصر لاحق ، إذ لا توجد دلائل نصيّة على أنها كانت شائعة في أيام عاموس .

وهكذا يبقى السؤال : هل صار عاموس نبيًا أم لا ؟ لكي نجيب على هذا السؤال يجدر بنا أن نعرف ، ما إذا كان عاموس ، بعد « دعوته » ، بقي يعمل كأي نبي من أنبياء زمنه : أي ، هل كان يكسب خبزه من التنبؤ ، أو هل استمرّ ، على الأقل ، في التنبؤ ، حتى بدون مقابل ؟ هذا لن نعرفه ابدًا . كلّ ما يمكننا معرفته هو ما نقرأه في كتاب عاموس ، وهذا يخبرنا فقط عن نشاطه في مملكة إسرائيل لفترة محدودة من الزمن . بالإضافة إلى أنه يَذْكُرُ ما كان عاموس قبلًا : راعيًا[1] وجاني جميّز (الآية ١٤). كلّ ما يتخطىّ هذه الوقائع التي يُقدّمها النصّ الحالي لكتاب عاموس ، لا يتعدّى كونه ظنًا ، أو ، في أسوأ الأحوال ، محض خيالٍ يشبع رغبتنا في أن يكون هذا صحيحًا .

ويَسمح النصّ ، على حاله ، بالاستنتاجات الآتية فقط : عَمِلَ عاموسُ ، كنبي مع أنه ليس بنبي ، لأن الرب اضطره إلى ذلك ؛ وفعل هذا لفترة قصيرة ، وفي وقت معين ، وضمن حدود مملكة يربعام الثاني . وما حدث معه بعد ذلك غير أساسي بالنسبة إلى صورة عاموس

(١) « نوقيد » (راعي) بحسب ١: ١.

الكتابي ، الذي هو وحده ، بالنسبة إلى كلّ قارئ ، يمكنه أن يكون ، وسيكون دائمًا عاموس التاريخي ، وتاليًا ، الحقيقي . من هذا المنظور ، الذي هو أيضًا منظور النصّ ذاته ، يصبح الفهم المعقول الوحيد للجملة الاسميّة التي في الآية ١٤ : لست نبيًا ، ولا ابن نبي . يُحدِّد ما آل إليه عاموس وفقًا للصورة – أو الأيقونة – التي رسمها كتابُ عاموس . لا يدعو النصُّ عاموسَ ، في أي موضوع ، نبيًا ، ويبدو هذا متعمّدًا . وكما أشرت في المقدمة وفي هذا الباب ، إنه لأمر مأمون ، أن نشير إلى عاموس وإلى الأنبياء الكتابيين الآخرين كلّ باسمه ، مقاربين إياهم ليس بشكل عام كـ« أنبياء »، بل بشكل فردي ، كما يظهر كلّ منهم من خلال الكتاب الذي يحمل اسمه . وإلا سوف نفهمهم وفقًا للصورة التي بنيناها مسبقًا ، وبهذا نقحمهم في قالبٍ لا يناسبهم . قد نكتشف أن حزقيال ليس في المطاف الأخير مثل عاموس ، أو أشعياء ، أو إرميا ! كلّ منهم هو كما هو بحسب الكتاب المعروف باسمه . وفي هذه الكتب يُعرَض كلّ منهم ضمن حدود نشاطه الزمنيّة والمكانيّة ، كشخص اضطره الربّ ليفعل ما فعل . كلّ منهم هو من هو في كتابه ، ومهما كان الاسم الذي نختاره له ، فسيظلّ هذا الاسم مقيدًا بالتحديد والفهم اللذين نجدهما في تطور هذا الكتاب دون غيره .

وبناءً على ذلك ، كان عاموس راعيًا وجاني جُميز وأصبح ، في فترة نشاطه القصيرة في إسرائيل ، عاموسَ الكتابي ، وهو من يهمّنا في شخصه ، في رسالته ، وفي إعادة التحديد الأخيرة لعبارة « نبي » ، التي يمكن استخراجها من الرسالة ذاتها . وإذا ما دعوناه نبيًا ، ينبغي أن يكون

هذا وفقًا لإعادة التحديد هذه، التي لا يمكن أن تُصاغ مسبقًا، والتي لها صلة ضعيفة، أو ليست لها صلة على الإطلاق، بما كان النبي يدعو نفسه، أو بما كان نظراؤه يدعونه.

نبوءة ضدّ أمصيا (٧: ١٦- ١٧)

إن رفض أمصيا رسالة عاموس جعله يستأهل نبوءة شخصيّة مفصّلة على وضعه الشخصي كرئيس كهنةٍ في بيت إيل. فأمصيا إلى جانب فقدان أولاده وأرضه سيُنزع كهنوته منه: ستصبح امرأته زانية، وهذا انتهاك للشريعة الإلهيّة في خصوص الكهنة (لاويين ٢١: ٧، ١٣-١٥)، وهو نفسه، الكاهن «الطاهر» بامتياز (لاويين ٢٢: ١- ٨)، سيموت في أرض دنسة (راجع لاويين ٢٢: ٩). وستسود كلمة الربّ الأساسيّة، التي قالها عاموس في خصوص إسرائيل: (الآية ١١ج) إسرائيل سيُسبَى، بكلّ تأكيد.

الرؤيا الرابعة والنبوءات المتّصلة بها (٨: ١- ١٤)

في نصّ ٨: ١-٣ العبري لعِبٌ على الكلمات بين «**قيس**» (ثمر الصيف الآيتان ١، ٢أ) و«**قيس**» (النهاية، الآية ٢ب). وكما في الرؤى الأُخر، لا يهمّ ما إذا كان الربّ مسبّبًا الرؤيا بكاملها، أم أن عاموس أدرك مشيئة الربّ حين رأى سلّة من الثمار الناضجة. بالإضافة إلى ذلك يمكننا رؤية الرابط الزمني بين الرؤيا الثالثة والرؤيا الرابعة، الذي أشرت إليه سابقًا، في استعمال الصورة ذاتها: «لا أعود أصفح له بعد» (٧: ٨ و٨: ٢).

تنتهي الرؤيا الرابعة في ٨: ٣. ولكن، تمامًا كما أُتبِعَت الرؤيا الثالثة بتقرير عن نشاط عاموس من أجل تأكيد فعاليّة كلمة الله، هكذا أيضًا أُلحِقَت بالرؤيا الرابعة، للسبب عينه، سلسلةٌ من النبوءات. من الصعوبة بمكان أن نقرّر ما إذا كانت هذه النبوءات أصليّة أم أنها عمل محرر، لأنها تحوي مواد نجدها في مواضع أُخَر من عاموس. مهما يكن من أمر، فإن القصد من السلسلة بكاملها التعبيرُ عن فكرة الرثاء الملازمة للرؤيا الرابعة.

تحتوي الآيات ٤-٦ على تهمة ضدّ القادة الذين يظلمون الفقراء، ويغنون أنفسهم من دون أن يأبهوا لقضاء الله. وتلي هذا نبوءاتٌ ثلاث تصف عقاب الله على تلك الخطيئة تُستَهَلّ بنشيد ليتورجي (الآيتان ٧- ٨) القصد منه تقديم الله على أنه منشئ الكوارث الموعود بها.

تبدأ النبوءة الأولى (الآيتان ٩- ١٠) بإشارة كونيّة تشبه ما نجده في النبوءة التمهيديّة (الآية ٨)، وتُستَكمل بأقوال ثلاثة تعبّر عن أعلى مستويات النوح.

تنصّ النبوءة الثانية (الآيتان ١١- ١٢) على أن العقاب الحقيقي سيكون الفقدان الكامل لكلمة الربّ. واضح أن المقصود بـ «كلمة الربّ»، التي ستُطلَب من دون جدوى، رسالة عاموس النبويّة - «لاستماع كلمات الربّ» تستدعي إلى الذهن «كلمات» عاموس التي في الإصحاحات ٣- ٥، و«ليطلبوا كلمة الربّ» تلمّح إلى الدعوة إلى طلب الله في ٥:٤- ٦. سيكون الأوان قد فات عندما يدرك

إسرائيل أن كلمة الربّ الديّانة والمعاقِبة، التي نُقِلَت بواسطة كلمات النبي، كانت - أو ربما كانت - هي ذاتها حاملةً الخلاص.

وتتضمّن النبوءة الثالثة (الآيتان ١٣- ١٤)، مثل الثانية، تلميحًا إلى «كلمة» عاموس الثالثة، في استعمالها عبارة «عذراء» (راجع ٥:١- ٢). يبدو أن المحرّرين أرادوا أن يختموا مقطع الرؤى المتعلق بإسرائيل[1] بربطه مع «كلمة» عاموس الأخيرة، وذلك للإشارة إلى أن عاموس نفّذ رسالته في إعلان دمار إسرائيل. وثبّتوا، في الوقت عينه نهائيّة قرار الله بمعاقبة إسرائيل (انظر ٢: ٦) بتأكيدهم أن أيّة محاولة للاستئناف لا تجدي نفعًا.

الرؤيا الخامسة ونشيد ختامي (٩:١- ٦)

مع أن الكلمة الإلهيّة المعبّر عنها في الرؤيا الخامسة (الآيات ١- ٤) كانت مرتبطة بمذبح بيت إيل، بشكل خاص، إلا أنها صيغت بطريقة جعلت رسالتها موجّهة إلى الأمّة بأسرها. ما كان ممكنًا سوى ذلك، لأن هذه الفقرة تختم مقطع «الدعوة» والجزء الأصلي من كتاب عاموس بكامله؛ أي الجزء الذي يعكس رسالة العقاب المدمِّر الكامل والنهائي. والاستنتاجُ هو أن الربَّ سيُلاحِق المسبيّين حتى إلى مكان السبي لكي يقتلهم هناك! ويشبه المشهد هنا ما نجده في نهاية «الكلمة» الأولى في النبوءة ضدّ بيت إيل الموجّهة إلى بيت إيل والسامرة معًا (٣:١٣- ١٥).

(١) تتحدث الرؤيا الخامسة عن بيت إيل بشكل خاص، لكنها تتطرّق أيضًا إلى مملكة إسرائيل كلّها بشكل عام.

وكما هي الحال مع النبوءتين السابقتين اللتين ضدّ بيت إيل، يتبع هذه الرؤيا الأخيرة أيضًا نشيدٌ ليتورجي (الآيتان ٥ - ٦) يتكلّم عن الله كإله كلّي القدرة وقادر على أن يحقّق تهديده.

٦

الخاتمة (٩:٧ـ ١٥)

انتقال (٩:٧ـ ٨)

تشكل هاتان الآيتان مفصلًا بين رسالة عاموس الأساسيّة التي تتكلّم عن الدمار الكامل والنهائي ، ورسالة الأمل الموجودة في الآيات ٩ـ١٥ الأخيرة. تبدأ هاتان الآيتان بالعودة إلى موضوع الإصحاحين ١ـ ٢، حيث يظهر الربّ إلهًا لا لإسرائيل فحسب ، بل لكلّ الأمم المجاورة ، بمن فيهم أعداء إسرائيل الرئيسون ، الفلسطينيّون والآراميّون . إسرائيل ، من جهة ، مساوٍ للكوشيّين (الأثيوبيّين) ، الشعب الذي كان يُعتبَر ، تقليديًّا ، أبعد الشعوب عن فلسطين . هذا يعني أن إسرائيل أصبح ، في عيني إلهه ، يهوه ، معادلًا في قيمته أبعد الأمم . ومن جهة أخرى ، على الرغم من أن الخروجَ ، ولادةَ إسرائيل ، حدثٌ فريد في نظره – كما هي كلّ ولادة بالنسبة إلى الشخص المعني – إلّا أنه ليس فريدًا في نظر الربّ ، الذي كان له دورٌ أيضًا في ولادة كلّ من الفلسطينيّين والآراميّين ، تمامًا كما في حالة إسرائيل . فهو الذي يعطي الوجود لكلّ الشعوب على حدّ سواء . وبما إنه ، إذًا ، أبوهم وسيّد مصائرهم ، فمن امتيازاته أيضًا أن يضع نهايةً لأي منهم . في الجزء الأول من الآية ٨، يبدو وكأنه قرّر أن يمارس هذه الامتيازات في حالة إسرائيل . غير أن

نهاية الآية تُعلِن أن قسمًا من إسرائيل سوف يُستبقى ، لأسباب ستتّضح لنا من خلال الفقرة التالية .

أقلّ من دمار كلّي (٩:٩-١٠)

يمكن أن يُشَبَّه تبديدُ الله لشعبه في المنفى بين الأمم بغربلة إسرائيل بالغربال : لن تسقط « الحصى » التي في إسرائيل على الأرض . نقرأ في الآية ١٠ أن **الخاطئين** وحدهم يموتون بالسيف ، بينما لن يَلقى الآخرون - « الحصى » التي أنقذها الغربال - هذا المصير . بكلمات أُخَر ، تسمح هاتان الآيتان بتمييز في العقاب بين الخاطئين وغير الخاطئين في « المملكة الخاطئة ». واضحٌ أن هذه الفكرة تتضارب مع رسالة عاموس الذي تنبّأ بدمار لإسرائيل كاملٍ وغير مميّز .

نشأ هذا الموقف الجديد في فترة السبي ، ونجده في نبوءات إرميا ، وحزقيال بشكل خاص . فقد عبّر كلاهما ، إلى جانب نبوءتهما بالهلاك ، عن الأمل بأن الإله نفسه الذي دمّر يهوذا وأورشليم ، قد يقرّر أن يمنح المنفيّين اليهوذيّين الذين في بابل فرصة لبدء جديد . في هذه الحال ، كان لا بدّ من إقامة تفريق بين أولئك الذين سيبقون أحياء في هذا الحدث ، وبين الذين لن يعيشوا ليشهدوا حصوله . ومن هنا نشأ التمييز بين الخاطئين ومصيرُهم العقاب ، والأبرار ومصيرُهم الخلاص[1]. ولكن إذا كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى يهوذا ، فهو صحيح أيضًا بالنسبة إلى إسرائيل . كانت هذه الأفكار في أساس تصوير المملكتين

(١) انظر على سبيل المثال حزقيال ٢٠:٣٦-٤٤ .

كشقيقتين، «امرأتي» الربّ، ودعوة إلى الارتداد موجهة إلى مملكة إسرائيل الشماليّة المنسيّة، ونبوءات باتحاد يهوذا وإسرائيل النهائي في كيان واحد - «إسرائيل» الجديد - في الزمن المسياني الجديد[1].

ممّا يثير الانتباه، أنه بالرغم من أن حاملي هذا التقليد، الذين عاشوا في فترة ما بعد الجلاء، كانوا يهوذيّين بشكل أساسي، كما يتّضح من التسمية «يهودي»[2]، إلا أن اسم الجماعة الجديدة هو «إسرائيل». يعود هذا إلى أن الاسم كان مُرتبطًا، في الأصل، بإفرائيم، سبط الخروج وحامل تقليد الربّ المعياري. فالربّ، بحسب هذا التقليد، هو صانع إسرائيل، وهو الذي يجعله حيًّا. بتعبير آخر، فقط استعمال عبارة «إسرائيل» كان قادرًا على أن يحفظ الهويّة الكاملة بين إله الخروج وإله «الخروج الجديد» من السبي البابلي.

الاستعادة العتيدة (٩:١١- ١٥)

مع أن الكيان الجديد سيُدعى إسرائيل، إلّا أن قائده سيحمل اسم اليهوذي داوود[3]. والسبب واضح، ففي أيام داوود الحاكم، المملكتان كانتا متّحدتين (٢ صموئيل ٥:١- ٥// ١ أخبار ١١:١- ٣)، لذا بقيَ داوود دائمًا رمزًا لحاكم شعب الله بكامله. وكما أن داوود أقام، أولًا، مملكة يهوذا، ثم ضمّ إليها مملكة إسرائيل الشماليّة، هكذا أيضًا

---

(١) انظر إرميا ٣:٦-١٣، ١٨؛ حزقيال ٢٣:١- ٤٩؛ ٣٧:١٥- ٢٨. انظر أيضًا إرميا ٣١:٣١- ٣٤.

(٢) من الأصل العبري «يهودي».

(٣) انظر إرميا ٣٠:٩؛ حزقيال ٣٤:٢٣- ٢٤؛ ٣٧:٢٤- ٢٥.

سيقيم داوود الجديد يهوذا أولًا (الآيتان ١١- ١٢)، ثمّ إسرائيل (الآيات ١٣- ١٥). ويمكننا أن نتحقّق من أن الآيتين ١١-١٢ تشيران، بشكل خاص، إلى قيام يهوذا، من ذكر أدوم (جار يهوذا وعدوّه)[1] بالتحديد من بين باقي الأمم التي كانت تعتبر تقليديًّا أنها كانت تحت سلطان الحكم الداوودي السليماني.

(١) انظر التعليق على النبوءة ضد أدوم في عاموس ١:١١- ١٢.

٧

كتاب عاموس ورسالته

رأينا أن في الكتاب نبوءات لعاموس أصليّة ، نقّحت بغية حفظ لهجة كلماته الأساسيّة ، وجعلها تتناسب والأجيال اللاحقة . وبما أن اليهوديّة ، التي نشأت في فترة ما بعد الجلاء (القرون ٥-٣ قبل الميلاد) ، هي التي أوجدت الدروج الأُول، التي أريد بها أن تكون كتابًا مقدّسًا[١]، يمكننا الاستنتاج أن اليد الأخيرة التي حرّرت ما أصبح كتابَ عاموسَ الحالي ، أتت من هذه الأوساط . وكانت نتيجة ذلك إدخالَ رسالة أمل في شأن مملكة إسرائيل الشماليّة تشبه تلك التي أطلقها إرميا وحزقيال . غير أن إخلاصَ المحرّرين الأخيرين لرسالة عاموس التاريخيّة يظهر في أنهم ، عندما أضافوا رسالة الأمل ، لمّحوا إلى قيام يهوذا الجديد ، فقط ليُقدّموا داوود الجديد الذي سيكون راعي يهوذا وإسرائيل معًا .

وليس لذكر داوود الجديد إلّا دورٌ وظائفي ، ذلك لأن الأبيات الأخيرة من الكتاب لا تتكلّم عن المملكة المتّحدة بل عن مملكة الشمال التي تَوجَّه إليها عاموس[٢]. بكلمات أُخَر ، بخلاف إرميا وحزقيال – أو

(١) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢٠٨- ٢١٣.

(٢) إن « شعبي إسرائيل » في الآية ١٤ تعني مملكة الشمال وهذا واضحٌ من ٧:٨، ١٥؛ ٨: ٢؛ ٩: ١٠.

محرّريهما - الذين تكلّموا في النهاية عن يهوذا وإسرائيل متّحدين[١] ، يُنهي محرّرو عاموس نسختهم الأخيرة من كتابه بفقرة تتعلّق حصرًا بمملكة الشمال ومستقبلها (الآيات ١٣- ١٥) ، وبقوا بهذا أمينين لمحتوى الرسالة الأساسيّة التي كانت هي ذاتها تتوجّه حصرًا إلى مملكة الشمال .

وعلى الرغم من أن كتاب عاموس القانوني ينتهي بملاحظة أمل ، إلّا أنه يجدر بنا أن نتحاشى شَرَكَ النظر إلى رسالته الكليّة كرسالةِ استعادة الأمل بعد الضيق . فلم يكن قصد عاموس أو محرّريه أن يجعلوا رسالته تبدو وكأنّها إعلان « لشمس مشرقة بعد العاصفة » أو « النور في نهاية النفق ». وتكمن مغالطة قراءةٍ كهذه في أنها تنظر إلى الآيات الأخيرة وكأنها تحتوي على رسالة الكتاب **الأخيرة** ، وأن كلّ ما يسبقها مجرّدُ تمهيدٍ لهذه الرسالة . بتعبير آخر ، يكون هذا كما لو أن القرّاء يتنعّمون بدفء الشمس متذكّرين العاصفة أو خِبرة النفق ، ويذهب بعض المفسرين إلى أبعد من ذلك ليتكلّموا عن « فائدة الضيق الروحيّة » . وما هذا ، في أحسن الأحوال ، إلّا تشويه للنصّ ذاته . فرسالة الأمل هي التي تشكّل جزءًا من رسالة الدمار ، وليس العكس ، كما نرى في ٩ :٨- ١٠. أما في أسوأ الأحوال فهذا سوء فهم للكلمة الإلهيّة التي ينقلها عاموس ومحرّروه في هذا النصّ ، بجعلها تقول ما نريد أن نسمعه ، بدلًا من أن نسمع ما تقوله هي في الحقيقة .

في زمن التحرير ، وحتى إدخال الأدب النبوي إلى القانون (بين

(١) انظر إرميا ٣:١٨؛ وحزقيال ٣٧: ١٥- ٢٨.

القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد) ، لم يكن ما يُسمَّى استعادة يهوذا – من دون أن نذكر استعادة إسرائيل – سوى رغبةٍ ، أو ، في أحسن الأحوال رجاء في أن يحصل هذا . بكلمات أخر ، مقصدُ كتاب عاموس الوحيدُ أن يُقرَأ من قبل شخصٍ ، تكون العاصفة والضيق بالنسبة إليه أمرًا وشيكًا ، وليس ماضيًا ، أبعيدًا كان ذلك أم قريبًا ! ففي النهاية ، نحن نبدأ القراءة من الإصحاح الأول ثم يأتي الباقي بترتيب . لا تنطبق الآيات ٩:٨–١٥ على من لم يقرأ ١:١–٩: ٧. بالإضافة الى ذلك ، حتى ولو قرأ شخص ١:١– ٩، فالآيات ٩:٨–١٥ قد تنطبق ، وقد لا تنطبق ، كما هو واضح في ٩:٨– ١٠. أما الذين يظنون أنهم يتنعّمون بملاذ ٩:١٣–١٥ الأمين ، فكتاب عاموس يستطيع ، في أحسن الأحوال ، أن يروي ظمأهم إلى « ماضٍ » أصبح **وراءهم** . لا يتوجّه كتاب عاموس **إليهم** ، ذلك لأنه لا يمكنهم أن يهتمّوا له كما اهتم أولئك الذين « يجوعون ويعطشون لسماع كلمات الربّ ، فيجولون من بحرٍ إلى بحرٍ ومن الشمال إلى المشرق ، يتطوّحون ليطلبوا كلمة الربّ » (عاموس ٨:١١– ١٢) ، إذ ليست هذه الكلمة سوى كلمة دينونته وقضائه التي رفضوها لأنها لا تناسب وضعهم[١]. فقط عندما نفهمُها ونجوعُ ونعطشُ لها ، كما هي ، تتسنَّى لنا فرصة لندرك أنها ، كما هي ، حاملة الخلاص الذي قد ينطبق علينا . فبحسب ٩: ١٠، إن الذين منّا يشعرون بأنهم آمنون في الملاذ الأمين المزعوم في ٩:١٣– ١٥، ويقولون « لا يقترب الشرّ منّا ولا يأتي بيننا » (٩: ١٠ب) يبدون « ككلّ خاطئي شعبي » الذين « سيموتون

---

(١) انظر التعليق على ٨:١١– ١٢.

بالسيف » ! إن الذين منّا يشعرون بأنهم آمنون في ٩:١٣-١٥ ويقرأون – أو بالأحرى يسمعون – كتاب عاموس من هذا المنظار هم ، في النهاية ، في السفينة ذاتها مع أولئك الذين رحّبوا برسالة عاموس على أساس أن أقواله الافتتاحيّة اتهمت جيرانهم ولم تتهمهم[١]. ولكن حين أدركوا أن هذه الأقوال الافتتاحيّة لم تكن إلّا تمهيدًا لمحتوى « الكلمة » الحقيقي ، الذي يدين سوء أفعالهم الخاصة ، كان الأوان قد فات : كانوا قد سلّموا بمصداقيّته .

وهكذا ليست رسالة كتاب عاموس أن نطلب الربّ فقط ، أو حتى أن نطلب الربّ الذي سيخلّصنا بالتأكيد ، بل أن نطلبَ الربّ الذي أعلنَ عاموسُ كلمتَه . تخبرنا هذه الكلمة (وخصوصًا ٥:٦- ١٧) أن الربَّ ، إلهَ الجنود ، قد ضرب شعبه في النهاية (الآيتان ١٦- ١٧) ، برغم الأمل الشحيح بأنه قد لا يفعل هذا تمامًا (الآية ١٥ب). ومع ذلك تُقدّمُ كلمة الدينونة ذاتها بديلًا : « اطلبوا الربّ فتحيوا ، لئلا يقتحم بيت يوسف كنارٍ تحرق ولا يكون من يطفئها من بيت إيل ... اطلبوا الخير لا الشرّ لكي تحيوا ، فعلى هذا يكون الربّ إله الجنود معكم كما قلتم. ابغضوا الشرّ ، وأحبّوا الخير ، وثبّتوا الحقّ ، [وفقط إذا فعلتم هذا وعندما تفعلونه] لعلّ الربّ إله الجنود يترأف على بقيّة يوسف » (الآيتان ٦:١٤- ١٥) . وهذه الكلمة ذاتها ، وليس غيرها هي التي تعطينا الأمل لا أن نكون جزءًا من بقيّة يوسف فحسب ، بل أن نكون ، عندما يُهزّ الغربال – وسيُهَز – تلك البقيّة التي ، كالحصى ، لم تسقط على الأرض (٩:٨ب).

---

(١) انظر التعليق على النبوءات ضدّ الأمم في عاموس ١- ٢.

II

فترة ما قبل الجلاء

٨

هوشع

بدأ هوشع يتنبأ تقريبًا في الوقت الذي تنبأ فيه عاموس ، إلا أنه تابع النبوءة لفترة أطول . نستنتج هذا من إشارات عدة إلى أحداث يمكن تأريخها[١] ، ومن ذكر أربعة ملوكٍ يهوذيّين في عنوان الكتاب (١ : ١ب) ، بالمقارنة مع ملكٍ واحد في كتاب عاموس[٢] . لدينا

---

(١) يلمّح هوشع ٥:٨-١١ إلى قلاقل حدوديّة بين إسرائيل ويهوذا ، على الأرجح ، بالاقتران مع الحرب السوريّة الإفرائيميّة ضدّ يهوذا في أواسط العقد الثالث من القرن الثامن قبل الميلاد (انظر مزيدًا على ذلك في عرضنا لأشعياء). تنعكس مناشدة أشور من قبل كلّ من إسرائيل (٢ ملوك ١٥:١٩- ٢٠) ويهوذا (٢ملوك ١٦:٧- ٨) ، وكذلك إخضاعُ أشور اللاحقُ لجزء من إسرائيل السنة ٧٣٣ (٢ ملوك ١٥: ٢٩؛ ١٦: ٩)، في هوشع ٥:١٣-١٤ (انظر مزيدًا على ذلك في عرضنا لأشعياء). ويتحدّث هوشع ٧:٥- ٧، وعلى الأرجح أيضًا ٨: ٤، عن مكائد في البلاط كانت تميّز السنوات الأخيرة في إسرائيل حين أدّت ثورات متعاقبة إلى توالي ستة ملوك على العرش ما بين ٧٤٣ و٧٣٢ (انظر ٢ ملوك ١٥:٨- ٣١) . وفي ٧:١١ يشير تأرجحُ إسرائيل بين الاتكال على مصر والاتكال على أشور للمساعدة إلى تصرفات الملك هوشع المذكورة في ٢ ملوك ١٧:٣- ٤.

(٢) هذا لا يعني بالضرورة أن هوشع كان ناشطًا في عهد الملوك الأربعة جميعهم . إذ يبدو أن هذه اللائحة كان يتكرّر استعمالها : نجدها أيضًا في كتابي أشعياء (١: ١) وميخا (١: ١) معاصرَي عاموس وهوشع الآخرين . مع ذلك قد يعكس تعدّدُ الأسماء بالمقارنة مع عزيّا وحده في عاموس معرفة المحرّر بالفترة

معلوماتٌ شخصيّة قليلةٌ جدًا عنه إلى جانب بعض الوقائع التي ترتبط مباشرةً بعمله كنبي. ونحن نجهل حتى مكان ولادته، ووطنه، ووظيفته. وهو مثل عاموس، لَفَظَ نبوءاته في مملكة إسرائيل الشماليّة. فقط في ٢ ملوك ١٨:٢٣ هناك إشارة إلى أنه كان هو نفسه شماليًا[١].

سوف أحصر بحثي بالإصحاحات ١-٣[٢]، التي تشكّل رواية «الدعوة» بالنسبة إلى هوشع، تمامًا كالإصحاحات ٧-٩ بالنسبة إلى عاموس. على الرغم من تشابه وظائفهما، يقدّم هذان المطلعان اختلافين مهمّين: (أ) تقع «دعوة» هوشع في بدء الكتاب، وليس في نهايته، (ب) عنوان الكتاب هو «كلمة الربّ التي صارت إلى هوشع» بدلًا من «كلمات هوشع». هل تعكس هذه التغييرات نزعة تحريريّة أريدُ بها أن تصبح معيارًا في الأدب النبوي اللاحق[٣]؟

الطويلة لنشاط هوشع. الملك الإسرائيلي الوحيد في هذه اللائحة هو يربعام الثاني. وسبب هذا من دون شكّ أن المحرّر كان يهوذيًا معتادًا على استعمال حكم الملوك اليهوذيّين لأهدافه التأريخية. وقد أُدخِلَ اسم يربعام، ليس لأنه خلال فترة تملّكه كان هوشع ناشطًا فحسب، بل لأنه الممثل الكبير الأخير «لبيت ياهو» الذي يتوجّه إليه هوشع ١:٤ بشكل خاص.

(١) انظر التعليق على عاموس ٤:٦- ١٣.

(٢) مع أن تعليقي مبني على النصّ العبري، إلّا أني سأتبع نصّ السبعينيّة الذي يختلف عنه إلى حدٍّ ما، وذلك لأنه أساس العديد من الترجمات.

(٣) انظر مقاطع الدعوة في إرميا ١، وحزقيال ١- ٣، والعناوين في يوئيل ١: ١، وميخا ١: ١، وصفنيا ١: ١، كما في إرميا ١:٢، ٣؛ حزقيال ١: ٣؛ حجاي ١: ١؛ زخريا ١: ١. يشكل نقل دعوة أشعياء إلى الإصحاح السادس استثناءً نشرح سببه عند عرضنا لأشعياء في موضع لاحق من هذا الكتاب.

زواج هوشع

هل تزوّج هوشع في الحقيقة بزانيةٍ كما يؤكّد النصّ ، أم أن القصّة مجرّد وسيلة استعاريّة لإدخال موضوع الزنى في رسالته؟ كان هذا السؤال موضوع نقاش استمرّ قرونًا ، وحتى اليوم الحاضر ليس هناك إجماعٌ علمي حوله . ما يؤيّد الطرحَ الأولَ أن أنبياء كثيرين قاموا بأعمال رمزيّة لكي ينقلوا الرسالة الإلهيّة بحيوية أكبر[١]. غير أنه من المرجّح أيضًا أن يكون هذا نوعًا من مثل رمزي ، أو قصّة خياليّةٍ ، هدفها التعبير عن أن إسرائيل بكامله ، بمن فيه هوشع وعائلته ، يخطئون وسوف يتلقّون ، بكلّ تأكيد ، العقاب المناسب .

حتى نحاول إعطاء جوابنا الخاص على هذا السؤال القديم فلنبدأ بتفحّص التعابير الفعليّة المستعملة في النصّ العبري الأصلي . ينصّ هوشع ١ : ٢ : « اذهب ، وخذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الربّ ». لاحظ ما يأتي :

١) لو كان قصد المؤلّف أن يقول إن جومر كانت بالفعل زانيةً ، لكان النصّ العبري أورد **ايشّاه زوناه** (إمرأة / زوجة زانية). لكن بدلًا من ذلك نجد التعبير الفريد **ايشيت زونيئيم** (إمرأة / زوجة زنى).

٢) يُدعَى نسلُ هوشع ، بمن فيه ابناه ، « أولاد زنى » (**زُنيئيم**) . لو كان مؤلّف هذا النصّ عنى « بشخص زنى » مجرّد « زانٍ »، لانطوى هذا التعبير على أن أولاد هوشع كانوا زناةً ، بمن فيهم الصبيان !

(١) انظر أشعياء ٢٠؛ إرميا ٢٧- ٢٨؛ حزقيال ٤- ٥.

ماذا يعني إذًا «شخص زنى»؟ إذا استعرضنا الأمثلة الأُخَر لاستعمال **زُنيئيم** في هوشع يتّضح لنا أنها تشير كلّها إلى تصرّف إسرائيل الخائن تجاه الربّ، ونزوعه إلى التخلّي عنه والذهاب وراء آلهة أُخَر (٢: ٢، ٤؛ ٤: ١٢؛ ٥: ٤)[١]. هل لهذه العبارة المعنى ذاته عندما تطبَّق على عائلة هوشع؟ نعم! تتورّط زوجة هوشع وأولاده «بالزنى» بقدر ما هم جزء وقسم من الأمّة «الزانية»، إسرائيل بكاملها. فلا حاجة لنا إذًا أن نعتبر زواج هوشع وإنجابه استعاريين، أو أن نتصوّر أن الله أرغمه على الزواج بزانية. فالأشياء الوحيدة التي فُرضَت عليه هي أسماء أولاده؛ فرسالة الإصحاح الأول بكاملها تتمحور حول القيمة الرمزيّة التي لهذه الأسماء[٢].

الولد الاول: إنزال عقاب على الملك (١:٤-٥)

إن قصّة ولادة ولد هوشع الأول، كما هي الآن، تُحدِّد رسالة الإصحاح الأول بكاملها. فهي تسبق فتخبر عن العقاب الإلهي على خطايا الملك بشكل خاص (الآية ٤)، وإسرائيل بشكل عام (الآية ٥). إلّا أن الآية ٥ إضافة لاحقة. كانت النبوءة في الأصل - كما يتّضح من اسم يزرعيل الذي أعطي للولد - إعلان العقاب على بيت ياهو على ما فعل ياهو في وادي يزرعيل (٢ ملوك ٩). فهو قتل

(١) تحمل كلمة «زنى» المعنى ذاته في حزقيال ٢٣: ١١، ٢٩، و٢ملوك ٩: ٢٢. يأتي الاستشهاد الأول من كتاب نبوي، والثاني من تاريخ التثنية المتأثّر بالتقليد النبوي (انظر الجزء الأول، صفحة ١٢٢. انظر أيضًا تكوين ٣٨: ٢٤.

(٢) نجد أمثلة مشابهة في أشعياء ٧: ١٤؛ ٨: ٣-٤.

يورام، ملك إسرائيل، وأحازيا، ملك يهوذا، وستَلقى سلالته الآن النهاية العنيفة ذاتَها[١]. أمّا تمييز الملك وحده في حين أن الأمّة كلّها تتشارك الذنب فيطابقُ ما سبق ووجدناه في عاموس ٧:٩- ١١. فالملك، كممثّل خاص لله، كان المرتكب الأساسي لخطيئة الأمّة المتمرّدة.

أُضيفَت الآية ٥ إلى النبوءة الأصليّة مع تركيزها على الأُمّة بدلًا من الملك. نجد هذا التشديد في قصّتَي الولادة التاليتين (الآيات ٦،٨- ٩)، لكنه أُضيف هنا بغية جعل رسالة النبوءة الأولى شاملة. رأينا دليلًا على نشاط تحريري مشابه في معالجتنا «كلمة» عاموس الأولى (الإصحاح ٣).

الولد الثاني :إنزال عقاب على الأمّة (١:٦- ٨)

تتنبأ قصّة الولادة الثانية عن دمار الأمّة كلّها (الآية ٦)، وقد كان المقصود بها إكمالَ قصّة الولادة الأولى مع تنبوئها المماثل بنهايةِ سلالة ياهو. وترتبط الواحدة بالأخرى ارتباطًا وثيقًا :

١) يربط النصُّ الولادتين نحويًّا، كما لو أن الحبل بالولد الثاني حصل بعد ولادة الأول مباشرة : «... ثم حبلت أيضًا، وولدت بنتًا (الآيتان ٣ب، ٦أ). وهناك مسافة زمنيّة طويلة بين الولد الثاني والولد الثالث : «ثم فطمت لورُحامة وحبلت فولدت ابنًا» (الآية ٨).

---

(١) انتهت سلالته، بالفعل، بهذه الطريقة (٢ملوك ١٥:٨- ١٢)؛ انظر التعليق على عاموس ٧:٧- ٩.

٢) يعكس الجمع بين الابن والابنة تكاملًا يعبّر عن فكرة الكليّة .

٣) يرتبط الولدُ الأول بالملك ، والثاني بإسرائيل . وما هذه سوى جوانب مختلفة لشيء واحد .

لا شكّ في أن قصّتَي الولادة هاتين أُدركَتا بطريقة مشابهةٍ للنبوءة المزدوجة ضدّ يربعام وإسرائيل كليهما في عاموس ٧: ٩. لكنّنا ضمن هذا الاقتران نجد ملاحظة غير متوقّعة وفي غير موضعها في خصوص الرحمة الممنوحة ليهوذا . واضحٌ أن الآية ٧ إضافةٌ تحريريّة لاحقة ، ليس لأنّها تقطع السياق بين القصّتين الثانية والثالثة قطعًا مفاجئًا فحسب ، بل لأنها أيضًا تُدخِل فجأةً اهتمامًا بمملكة الجنوب ، يغيب في أي موضع آخر[1] . ماذا أراد المحرّرُ أن يحقّق من خلال هذا ؟ اعتقد أن القصدَ من الإضافة الإعدادُ لنبوءة الخلاص الشاملة التي في ١: ١١–٢: ١، حيث سيتحقّق خلاص إسرائيل من خلال خلاص يهوذا . بكلام آخر ، أراد المحرّر أن يُدخِلَ ملاحظة أملٍ ضمن نبوءة الهلاك الكئيبة .

مهما يكن من أمر هذا ، هل تفترض الآية ٧ حدثًا معيّنًا معروفًا لدى المحرّر الذي كتبها ؟ يمكننا نظريًّا أن نعتبر أنها تتحدّث عن العودة من السبي البابلي ، لكن هذا صعب الاحتمال . قد تشير إلى الحدث ذاته الذي يُلمَّح إليه في ١: ١١–٢: ١؛ وهو، إلى جانب التكرار ، يجعل هذا الأمرُ قصّة الولادة الثالثة ، التي تلي في شكل النصّ الأخير ،

(١) على الرغم من أن إسرائيل لا يُذكَر في قصة الولادة الثالثة (الآية ٩)، إلا أن الإشارة هنا هي ، بوضوح ، إلى المملكة الشماليّة فقط . « لو عمي » و« لورُحامة » أقرباء ، ويخاطبان كشخص واحد من أخيهما « يزرعيل » في ٢: ١.

زائدة . يبقى أن التفسير الذي يرى فيها إشارة إلى خلاص أورشليم من الحصار الأشوري السنة ٧٠١ قبل الميلاد هو الأكثر احتمالاً . فقد اعتُبِرَ ، منذ القديم ، أن مردّ هذا كان تدخُل الله المباشر (٢ ملوك ١٩ :٣٢-٣٤ // أشعياء ٣٧ :٣٣- ٣٥).

الولد الثالث : العقاب نهائي (١:٨- ٩)

كان الإرضاع ، في الأزمنة القديمة ، يستغرق وقتًا أطول من اليوم . يذكر ٢ مكابيين ٢٧ : ٧، الذي يعكس الوضع في القرنين الثاني أو الأول قبل الميلاد ، طفلًا يرضَع في سن الثالثة . وربما كانت الفترة ، قبل ذلك ، أطول . يظهر من ١ صموئيل ١ :٢٢-٢٥ أن صموئيل كان يرضع عندما كان يُترك بِعهدة الكهنة في الهيكل . وبناءً عليه ، نستطيع القول إن سنواتٍ عديدة انقضَت بين حبل جومر الثاني والثالث . إلا أن النبوءات التي أعطيَت بواسطة الولدين الآخرين لديها أساسًا الرسالة ذاتها للمستمعين أنفسهم (إسرائيل) . فلماذا إذًا هذه الفترة الطويلة بينهما ؟ يظهر أن وظيفتَها وضعُ التوكيد على الطبيعة المستمرّة لخطيئة إسرائيل . لم يُدَن الشعبُ بسبب بعض الذنوب المتفرِّقة بل بسبب شرّ أصبح عندهم عادة ، ولم يتوبوا عنه ، مع أنه كان لديهم متّسع من الوقت ليقوموا بذلك . ونتيجةً لذلك ، اتخذ الله قراره ، وسيُنفِّذ حكمَه .

غير أنه لا يمكننا أن نستنّتج أن لدينا هنا مثلًا على أن واحدًا من الأنبياء القانونيين دعا الشعب أولًا إلى التوبة قبل أن يعلن رسالة الهلاك غير المشروطة[1]. وكما يتّضح من الأدب النبوي ، إن أيّة رواية « دعوة »

(١) شرحتُ في المقدمة أن كلّ الأنبياء القانونيين أعلنوا « النهاية » منذ البدء .

هي كلٌّ متكامل غرضُه أن يُظهر لماذا كُلِّف النبي بالكرازة برسالته الواحدة[١]. في حالة هوشع، لا نقرأ في أي موضع من المواضع أنه أُرسِلَ بعد ولادة ولده الثاني؛ فقط بعد أن وُلِدَ الثالث نجد مختصرًا للرسالة **الواحدة** التي صدرت عن «دعوته» **الواحدة** (٢:٢-١٧). بتعبير آخر، يؤلّف الزواج والولادات الثلاث خبرة هوشع **الواحدة** التي صار من خلالها رسولَ الله، ليُعلِن الهلاك. لا يسعنا أن نعتبر التقرير الذي عن الولد الثاني دعوة إلى التوبة أو حتى تهديدًا بالعقاب بحكم حقّه، فهو موجود فقط كجزء من كلّ.

إلى جانب ذلك، نظر محرّرو الكتب النبويّة إلى كلمة الربّ كشيء أقوى من أن يكون مجرّد دعوة إلى التوبة قد يتجاهلها الناس بسهولة. سبق أن رأينا مثلًا على فهمهم هذا في دراستنا رواية «دعوة» عاموس: تُسبِّب كلمة الربّ ذاتُها ما تعلنه، وهي لا تعتمد على مساعدة البشر لتحقيق غايتها[٢].

استطراد (١:١٠-٢:١)

هذه إضافة تحريريّة أخرى، تعكس تعليم فترتي الجلاء وما بعده حول عصر جديد ينضمّ فيه إسرائيل متجدّد إلى يهوذا متجدّد تحت قيادة داوود جديد[٣]. ولكن هنا أيضًا، كما في عاموس ٩:١١-١٥، يحافظ المحرّر على تركيز هوشع على مملكة إسرائيل الشماليّة: تبدأ النبوءة (١:١٠) وتنتهي (١:١١د-٢:١) بذكر الصفح عن إسرائيل

(١) انظر أشعياء ٦؛ إرميا ١؛ حزقيال ١:١-٣:٣؛ عاموس ٧:١-٨:٣.
(٢) انظر في هذا الخصوص أشعياء ٥٥:١٠-١١.
(٣) انظر التعليق على عاموس ٩:٧-١٥.

وتجدّده ؛ وما العصر الجديد عينه (١ : ١١أ ب ج) إلّا تمهيدٌ ضروري لخلاص « يزرعيل » وأقربائه « لورحامة » و« لو عمّي ».

خطيئة إسرائيل (٢ : ٢ – ١٣)

رأى هوشع تحت غطاء السلام والرخاء ، اللذين كان يتمتّع بهما الاقتصادُ الوطني المزدهر ، معركة حقيقيّةِ بين يهوه وبعل على ولاء إسرائيل . إن الاقتصاد ، حتى الآن ، مبني ، في المطاف الأخير ، على الزراعة وهذا يصحّ ، بمقدار أكبر ، بالنسة إلى الشرق الأدنى القديم . وإذا كانت الزراعة على هذه الأهميّة ، فمن المنطقي أن ترفع مملكة في الشرق الأدنى القديم الشكرَ إلى إله الزراعة . هذا الوصفُ يناسب بعلَ أكثر من يهوه . كان بعل يُعرَف كإله العاصفة ، أي الرعد والمطر ، ولذا كان خصب الأرض يدخل في نطاق سلطته . بدأ الإسرائيليّون يطرحون على أنفسهم سؤالا ذا أهمية : مَن هو : في المطاف الأخير ، مانحُ الحياة والازدهار للمملكة وشعبها ، بعل أم يهوه ؟ كان الجواب للكثيرين جليًّا ، فشرعوا في عبادة بعل بالإضافة إلى يهوه ، أو حتى بدلًا منه . لكن يهوه ، الذي تكلّم من خلال هوشع ، لم يكن مستعدًا لأن يُشاطرَ موقعه كإله إسرائيل الواحد والأوحد . ولكي يقنع شعبه بخطيئتهم أظهر نفسه بصورة مدّع يرفع دعوى ضدّهم . « **الريب** » (دعوى) صورة بلاغيّة تُستَعمل بغزارةٍ في الأدب النبوي . وفي هذا المثل تأخذ شكل دعوى يرفعها زوجٌ ضدّ امرأته الخائنة[١] .

---

(١) يُطرح أحيانًا السؤال : إذا كان الله قاضي الجميع ، فكيف يمكنه أن يكون مجرّد مدّع ؟ لكن فلنتذكّر أن هذا ليس سوى صورة بلاغيّة ، وما قاضي الدعوى المزعومة ، في أي حال ، إلّا الله نفسه . بتعبير آخر ، يلعب يهوه هنا دور المدّعي

يُصوَّر إسرائيلُ كامرأة يهوه التي تركته لتتبع آلهة أخر، وخصوصًا بعل[١]. وينطبق موضوع الزواج تمامًا هنا، لأنه يأتي مباشرة من تعابير خاصّة بعبادة بعل. إذ يمكن اعتبار الزراعة تلقيحًا للأرض إمّا بالبذور أو بالمطر، الأمر الذي يلائم صورة الجنس التي تكون فيها الإلهة طرفًا. أعلن هوشع أن زواج إسرائيل الظاهر من بعل، ما هو إلا إعادة زواج، اقتضت طلاقه من زوجه الأساسي. والأسوأ من ذلك أن هذا يشكّل زنى صريحًا، ذلك لأنه لم يكن ثمة طلاق في الحقيقة، إذ إن يهوه هو الذي كان يمنح إسرائيلَ الاهتمامَ والسندَ اللذين كان يتصوّر أنه يتلقّاهما من بعل. بالتعبير الحديث، كان الزوج يدفع فواتير استمتاع زوجته مع عشيقها.

ولكي يضع حدًّا لهذه المهزلة ويوضح الأمر، لم يكن أمام الربّ سوى خيار واحد، وهو أن يُبعِدَ إسرائيل عن أرضه. فإذا ما بقي هنا، سيعتبر كلّ ما يفعله الله لشعبه وكأنه يصدر عن بعل[٢]. قامت دائرةٌ مفرغةٌ لا تنتهي إلّا بإزالة أساسها: وَجَبَ أن يُحرم إسرائيل من الأرض التي كانت تدعم وجوده. **وجب** أن يُفصَل إسرائيل عن أرضه، أي أن يزول كمملكة من خلال النفي. هذا بالضبط ما أراد الله أن يوصله بواسطة «كلمته» التي تنتهي في الآية ١٣ بِ «يقول الربّ».

والقاضي؛ إنه القاضي الذي أُسيئَ إليه، والذي يسعى إلى التعويض عن ضيمه من خلال الاجراءات القانونيّة المناسبة.

(١) يشير الجمع «بعليم» في الآية ١٣ إما إلى مذابح هذا الإله الكثيرة، أو إلى ظهوراته المتعددة.

(٢) راجع النصّ الإنكليزي.

عندئذٍ فقط يقرّر إسرائيلُ العودةَ إلى الربّ كامرأة إلى زوجها الأول (الآية ٧ب). وإذا ما حصل هذا، فلن يكون سببُه أن الإسرائيليّين سوف يكتشفون محبة الله لهم وعنايته بهم، بل إن هذه هي الطريقة الوحيدة لهم لكي يستمرّوا في وجودهم. لا شيء في النصّ يتحدّث عن عودة إسرائيل وتوبته. فالفقرة بكاملها، عمليًّا، تعرض ما ينبغي أن يفعله الله – وسيفعله – لكي يثبت لإسرائيل أنه وحده، من دون بعل، إله إسرائيل الأوحد. وليس القصد من الدعوى والعقاب الناتج منها دعوةَ إسرائيل إلى التوبة، أو حتى خلاصه، في المطاف الأخير، بل فقط إثبات هذه النقطة الوحيدة. كان الربّ دائمًا زوجَ إسرائيل الوحيدَ، تمامًا كما كان هوشع دائمًا زوج جومر الوحيد.

ولكي نفهم قوة هذا التصريح الأخير، علينا أن ندرك ما كان يعينه الزوج لامرأةٍ في الشرق الأدنى القديم. فبسبب عجزها التام في ذلك المجتمع، كانت المرأة، بشكل عام، تعوزها عناية أبيها أو أخيها الأكبر أو زوجها وحمايتهم لكي تتمكّن من الاستمرار[١]. هذا يفسّر وضع الأرملة المتقلقل، التي كانت بحاجة إلى أن يُدافع عنها إلى جانب اليتيم والفقير، تحت عناية الملك الخاصة وبلاطه، والله نفسه، في المطاف الأخير[٢]. وللسبب عينه، كان الزوجُ – كالأب والأخ الأكبر – سيّدَ

---

(١) انظر على سبيل المثال تكوين ٣٨: ١١.

(٢) انظر خروج ٢٢: ٢٢؛ تثنية ١٠: ١٨؛ ١٤: ٢٩؛ ١٦: ١١؛ ٢٤: ١٧- ٢١؛ ٢٦: ١٢- ١٣؛ ٢٧: ١٩؛ أشعياء ١: ١٧، ٢٣؛ ١٠: ٢؛ إرميا ٧: ٦؛ ٢٢: ٣؛ حزقيال ٢٢: ٧؛ زخريا ٧: ١٠؛ مزمور ٦٨: ٥؛ ٩٤: ٦؛ ١٤٦: ٩؛ أمثال ١٥: ٢٥.

زوجته ، و« بعلها »[1] ، الأمر الذي يعني أن حياتها كانت في يديه . وبناءً على ذلك كانت خيانةُ الزوجة لزوجها تستتبع ، بحكم الطبع ، معنى « **البيشع** » (التمرّد)[2]. بكلمات أخر ، عنت خيانةُ إسرائيل التمرّد على سلطة الله التامّة والحصريّة على إسرائيل . ما كان في خطر ليس « محبة » يهوه و« عطفه » على إسرائيل ، بل سلطته كإله ، أي ألوهته الخاصّة . لم يكن تصرّف إسرائيل مجرّد تصرّف عنيد ولاأخلاقي ، لكنه هدّد بتجريد يهوه من وضعه كإله ! إلهٌ من دون شعب مفهومٌ سخيف كزوج من دون زوجة ، أو أب من دون أولاد ، أو ملك من دون رعية ، أو سيّد من دون خدام أو عبيد ؛ يكمن سخفُه في تناقضه الداخلي .

رسالة أمل (٢ : ١٤ – ٢٣)

تَعِدُ كلماتُ هوشع الأصليّة المسجّلة في ٢:٢-١٣ فقط بأوقاتٍ صعبةٍ لإسرائيل ، لكنها هنا تُلحَق بإضافة تحريريّة أخرى تشبه ، من حيث الفحوى ، ما نجده في ١:٧ و١:١٠-٢:١. تُحوِّل هذه الفقرةُ رسالة الهلاك إلى رسالة أمل (الآية ١٥ب) . غير أن القصد الواضح من التغيير أن يطابق رسالة هوشع ، لا أن يكون انحرافًا جذريًا عنها . فبريّة الدمار والسبي التي تُوصَف بتعابير سلبيّة في الآية ١٢، تصبح هي ذاتها في الآيتين ١٤-١٥ أرضَ الكروم المزدهرة ، وتطابق البرّية التي وجدها شعبُ الله عندما هربوا من العبوديّة في الخروج من مصر !

(١) انظر التعليق على ٢:١٤-٢٣.

(٢) انظر التعليق على عاموس ١- ٢.

ويكون جواب إسرائيل على عمل الربّ الخلاصي هذا مشابهًا الجواب الذي أعطاه في « صباه » بعد الخروج (الآية ١٥ج)[١] : سيعترف به إلهًا له . إلّا أن العلاقة الناتجة بين الله وشعبه لن تكون مجرّد تجديد العلاقة الأساسيّة . لكنها ستختلف عنها ، ويكمن هذا الاختلاف في أن الربّ سيكون زوجَ إسرائيل من دون أن يكون « **بعله** » أو « سيّده ».

من المهمّ أن نفهم التباس هذه الكلمة في الأصل العبري . يمكن أن تُترجَم « بعل »، وتعني الاسم العلم الذي لإله معيّن في الشرق الأدنى القديم ، أو مجرد « سيِّد » بالمعنى العام . هذا يشبه إلى حدّ بعيد كلمة « ربّ » في العربيّة : فقد تعني كلمة « الربّ » ، في سياق معيّن ، « الله »، وقد تدلّ ، في سياق آخر ، على أيّ حاكم أو سيّد أرضي . لا تُفرِّق نصوصُ العهد القديم العبريّة القديمة بين الحالتين . وبناءً على ذلك ، عندما يقع المترجم على عبارة **بعل** عليه أن يقرّر ما إذا كان سيترجمها « سيّد » أو « بعل » ، استنادًا إلى تفسيره لما يمكن أن تعنيه الكلمة في السياق . ليس هذا التحديد صعبًا في بعض الأحيان فحسب ، لكن هناك أمثلة حيث يتعمّد الكُتّاب استعمال الكلمة بطريقة ملتبسة ، وتصبح بذلك الترجمة الأحاديّة غيرَ ملائمة أو مضلّلة . وهذه هي الحال هنا . فالعلاقة الوثيقة بين معنيين لكلمة واحدة هو الذي جعل الله يرفض لقب « سيّد » في الآية ١٦. ولأن هذه العبارة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإله بعل ، يمكن أن يقود استعمال إسرائيل لها إلى علاقة أخرى مع الإله الكاذب (الآية ١٧).

---

(١) تستعمل صورة إسرائيل « الشاب » عند الخروج في ١١:١ مرة أخرى .

وهكذا يجد إسرائيل نفسه في علاقة جديدة كليًّا مع إلهه. وستكون هذه العلاقةُ غيرَ قابلة للإلغاء لأنها مختومة بعهد يصون تناغُمَ إسرائيل مع الخليقة كلّها. وكإله يملك الله، ويحكم العالم بسلام (الآية ١٨ب) يضمنه لكلّ عبيده (الآية ١٨ج)[١]. تؤكّد الآية ١٩ ما قلته آنفًا عن الموازاة بين سلطة الزوج على الزوجة وسلطة الملك - أو الإله - على شعبه: وحده الملك أو الإله قادرٌ على أن يجمع البرّ والعدل، من جهة، معَ المحبة والرحمة، من جهة أخرى، لأنه القاضي والأب في الوقت ذاته[٢]. وأخيرًا، بخلاف العلاقة السابقة، ستدوم الجديدةُ بسبب دوام أمانة الله، أي أمانته في البقاء زوجًا لإسرائيل إلى الأبد (الآية ٢٠أ) وتاليًا ملكَه وربَّه. فثباته هو الذي سيتيح لإسرائيل أن يعرفه (الآية ٢٠ب).

وكما هي الحال بالنسبة إلى التوسيعات التحريريّة السابقة (١٠:١-٢:١؛ الآيات ٢١-٢٣)، بَذَلَ المحرِّرُ أقصى جهده لكي يبقى أمينًا لرسالة هوشع الأساسيّة التي كانت تتعاطى، بشكل خاص، والمملكة الشماليّة. من هنا خاتمتُه (الآيات ٢١-٢٣) التي تشير إلى نبوءة الاتهام والعقاب (٢:٢-١٣) وإلى زواج هوشع (٢:١-٤، ٦، ٨-٩).

يُقدّم الإصحاحان ١و٢، في شكلهما الأخير، مختصرًا لرسالة

---

(١) انظر مزمور ٢٤؛ ٦٨؛ ٩٣؛٩٥-٩٩؛ حزقيال ٢٨:٣٤ب؛ انظر أيضًا أشعياء ٢:٢-٤// ميخا ٤:١-٣؛ أشعياء ١١:١-٩.

(٢) انظر التعليق على الآية ٢:١٣.

كتاب هوشع التي تظهر بتفصيل في الإصحاحات ٤- ١٤. وينتهي الكتاب ، في الحقيقة ، بملاحظة إيجابيّة كليًّا في الإصحاح ١٤، تتضارب بحدّة مع سائر الكتاب ، لكنها تُطابق بدقّة ما عندنا في ٢:١٤-٢٣[١].

مقدّمة أخرى (٣:١ـ ٥)

على الرغم من أن بعض الترجمات يورد « وقال الربّ ، اذهب أيضًا ، أحبب امرأة ...» في الآية الأولى ، إلا أن الحال « أيضًا » ينطبق ، في الحقيقة ، على « قال » وليس على « اذهب ، وأحبب ». وهكذا تكون الترجمة الأدق : « وأيضًا قال لي الربّ ، اذهب وأحبب ...». ووظيفة « أيضًا » أن تربط ٣:١ وما يليها ب ٢:١ وما يليها . فهناك موازاة واضحة بين ٣:١-٣ و١:٢-٣[٢]. ولكن لماذا التكرار ، هل تنقل هذه النصوص حدثًا تمَّ مرّة ، ثم تكرّر مرّة أخرى بطريقة مشابهة ؟

لنفترض أن ٣:١-٣ كانت أساسًا في مكان ١ : ٢، بحيث إن رواية « الدعوة » الأساسيّة كانت تتألّف من ٣:١- ٣؛ ١:٣- ٤؛ ٦،٨- ٩. فبتقديمها رمزًا يتبعه تفسيرٌ ، تتشابه هذه الفقرة جدًّا مع عاموس ٧:١-٩ وعاموس ٨:١-٣ اللذين يقدّمان رؤى تتبعها

(١) نجد الظاهرة عينها في أشعياء ، حيث يُبنَى الإصحاح الأول بتعمّد حتى يقدِّم بإيجاز رسالة الكتاب بكامله .

(٢) ليست لنا حاجة هنا لأن نهتمّ لموضوع الثمن الذي دفعه هوشع للحصول على زوجته ، إذ ليس له تأثير على معنى الفقرة الأوسع .

تفسيرات . وإلى رواية « الدعوة » الأساسيّة هذه ، أُضيفَت النبوءةُ التي نجدها في ٢:٢- ١٣، منذ البدء . وهذا الترتيب ، أي أن تلي الدعوةَ نبوءةٌ مباشرة ، نموذجيّ ، ونراه في أشعياء ٦؛ إرميا ١:٤- ١٩؛ حزقيال ١:١-٣:٢١[1]. بكلمات أخر ، حتى يكون تقريرُ « دعوة » هوشع كاملًا كان لا بدّ من أن يتضّمَن تكليفَ النبي وموجزًا قصيرًا عن محتوى الرسالة التي كُلِّفَ تبليغها . وكان على هذين القسمين أن يتطابقا كليًّا ، كما يتّضح من « دعوة » أشعياء وإرميا وحزقيال وعاموس . وهكذا ، ولأن موضوع النبوءة كان « الزنى » ، وَجَبَ أن يُضَمَّن « دعوة » هوشع . ولأن النبوءة أتت على ذكر أم زنى (٢: ٢) وأولاد زنى (٢: ٤) بشكل خاص ، صاغ المحرّر ١:٢ ليجعل هذين الأمرين واضحين في التعليمات الأساسيّة ، التي أعطاها الله لهوشع .

ماذا يمكننا أن نفعل ب٣:١-٣ إذًا ؟ أدّت الإضافات التي في ١:٧ و١:١٠-٢:١ و٢:١٤-٢٣ إلى إطالة رواية « الدعوة »، فأصبح ضروريًا إدخالُ مقدّمة إلى النبوءات في الإصحاحات ٤- ١٤. هذا يُفسِّر لماذا نُقِلَت هذه الآيات اليتيمة إلى موضعها الحالي . لكنّها وحدها لا تشكّل مقدّمة مناسبة لرسالة كتاب هوشع بكاملها (في تحريرها الأخير). لأنها تعطي أملًا بخلاصٍ أخيرٍ لإسرائيل[2]؟ لهذا أُضيفَت الآيتان ٤-٥ اللتان توازيان ١:١٠-٢:١ و٢:١٤- ٢٣ . وكانت

---

(١) عاموس ٧:١-٨:٣ أكثر تعقيدًا ، لكن المبدأ واحد .

(٢) انظر التعليق على ٢:١٤- ٢٣.

النتيجة أنه أصبحت للإصحاح ٣ وظيفتان : فهو من جهة ، جزء من « دعوة » هوشع ، ويمهّد ، من جهة أخرى ، للنبوءات التالية .

تحمل إصحاحات كتاب إرميا الافتتاحيّة بنية تشبه ما عندنا في كتاب هوشع بشكل لافت للنظر . يحتوي الإصحاح الأول على رواية « دعوة » إرميا (يتطابق مع هوشع ١:١-٢: ٢٣) متبوعةً بفقرة قصيرة في ٢:١-٣ (يتطابق مع هوشع ٣:١- ٥) معلنًا سلسلة طويلة من النبوءات في ٢:٤-٦:٣٠[1] (يتطابق مع هوشع ٤:١-١٤: ٩). ويصبح التشابه الشكلي بين هذين الكتابين أوضح عندما نلاحظ أن النبوءات ، في كلتا الحالتين ، تبدأ بالأسلوب الجليل ذاته : قارن « اسمعوا كلمة الربّ ، يا إسرائيل » في هوشع ٤:١ مع « اسمعوا كلمة الربّ ، يا بيت يعقوب ، وكلّ عشائر بيت إسرائيل » في إرميا ٤: ٤. في كلتا الحالتين ، لا يوازي هذه الصيغة شيءٌ في بقيّة الكتاب ، الأمر الذي يشير إلى أن المقصودَ بها افتتاحٌ رسميٌّ للمقطع الذي تسبقه بكامله .

---

(١) تتخلّل هذه إضافات لاحقة ، خصوصًا في الإصحاح ٣.

٩
أشعياء

بعد أن أتى عاموس وهوشع ورحلا بوقت قصير، دعا الله اثنين آخرين للمهمّة ذاتها، وبعث بمُرسَليه، هذه المرّة إلى يهوذا بدلًا من إسرائيل. كان ميخا وأشعياء كلاهما معاصرين الواحدُ للآخر، وقد بدأا بالتنبّؤ قبل سقوط السامرة في السنة ٧٢٢/ ٢١ قبل الميلاد، إذ يتضمّن كتاباهما إشارات ليس لها أي معنى إن لم تكن مملكة إسرائيل موجودةً:

١) يرد في عنوان ميخا: «كلمة الربّ التي صارت إلى ميخا ... الذي رآه على السامرة وأورشليم» (ميخا ١: ١). بالإضافة إلى ذلك، يتوافق الإصحاح الافتتاحي مع العنوان، إذ يحتوي على نبوءتين، واحدةً ضدّ السامرة وإسرائيل (الآيات ٢ - ٧)[١] تليها أخرى ضدّ مملكة يهوذا (الآيات ٨- ١٦).

٢) مع أن عنوان أشعياء يَذْكُرُ يهوذا وأورشليم فقط (١: ١؛ ٢: ١)، إلّا أن سياق نبوءة أشعياء في الإصحاح ٧ هو الحربُ السوريّة الإفرائيميّة ضدّ يهوذا، وحصارُ أورشليم، الذي حصل في أيام الملك

(١) أُضيفت الإشارة إلى يهوذا وأورشليم في الآية ٥ج في وقت لاحق.

الإسرائيلي فَقَح، الذي مَلَك بين السنتين ٧٣٧ و ٧٣٢. هذا بالإضافة إلى أن الكتاب يحتوي على نبوءة ضدّ السامرة في ٢٨:١- ١٣.

وكما كانت الحال بالنسبة إلى عاموس وهوشع، فقد حُرِّرت نبوءات ميخا بُغية جعل شكل الكتاب النهائي ينتهي بالأمل الواعد بالاستعادة (٧:٨- ٢٠). ويعود التحرير الأخير، بلا ريب، إلى فترة ما بعد الجلاء، كما يتضّح من ٤:٩- ١٠.

أما بنية أشعياء فهي أكثر تعقيدًا. يعود هذا، جزئيًا، إلى أن أشعياءَ نفسَه كان يختلف عن الآخرين: يظهر أنه كان من جماعة «الداخل»، قريبًا من أوساط البلاط والهيكل الأورشليميّين الداخليّة. تمّت دعوته ضمن الهيكل (الإصحاح ٦)، ويبدو أنه كان قادرًا على الوصول إلى الملك نفسه بسهولة (٧:٣- ١٧). وقد أظهر دائمًا اهتمامًا خاصًا بأورشليم، والعائلة الملكيّة، والمنصب الملكي[1].

وشجّعته ثقته المتينة بالربّ مع اهتمامه بأورشليم، على أن يدافع عمّا اعتبره أبناءُ بلده رفضًا سياسيًا ساذجًا لكلّ مساعدة عسكريّة غريبة ضدّ الاعتداءات الغريبة. وعندما بدا أن المساعدة الأشوريّة وحدها قادرة على أن تنقذ إسرائيل من هجوم آرام وإسرائيل، ناقش أشعياء رافضًا قبولها[2]. وأكّد أن الربّ نفسه، هو الذي يخلّص يهوذا، لا القوة الأرضيّة العسكريّة. وعندما أصبحت أشور، في وقت لاحق، هي

---

(١) انظر ١:٢١- ٢٧؛ ٢:٢- ٤؛ ٣:١- ٢٦؛ ٧:٢، ١٣؛ ٩:٦- ٧؛ ١١:١- ٩؛ ٢٢:١- ١٤؛ ٢٩:١- ١٠.

(٢) انظر أشعياء ٧:١- ٩؛ ٨:٦؛ انظر أيضًا ٢ملوك ١٦:١- ٩.

المعتدية، عارض بشدّة، وللسبب عينه، السعيَ وراء مساعدة مصر أو بابل[١]. لم يكن موقفُه موقفًا شعبيًّا؛ تَصوَّرْ بولونيّا يرفض المساعدة العسكريّة الأجنبيّة السنة ١٩٣٩، أو كويتيّا السنة ١٩٩٠، أو بوسنيّا السنة ١٩٩٢. لكن نجاحَه في التنبؤ عن فشل الحصار الأشوري لأورشليم، وإحرازَ هذا «النصر» على العدو بوسائل عجائبيّة واضحة[٢]، ضمنا له شهرتَه في أورشليم ويهوذا في أيامه ولأجيال من بعده.

ولم يكن المفتاح إلى شعبيّة أشعياء هذا النجاح وحده، بل التعليم الذي يعزِّزه: مناعة أورشليم والهيكل، وتاليًا استمراريتُهما[٣]. بعد سقوط السامرة، أعطت كلمات أشعياء الأورشليميّين سببًا ليؤمنوا أن مدينتهم لن تلقى المصير ذاته. وبعد أن تبعت أورشليم مَثَلَ السامرة، قَدَّمت كلماتُه للمنفيّين أملًا بأن إذلالهم وقتي فقط، وأنهم سيعودون في يوم من الأيام، وأن مدينتهم ستزدهر في ظلّ حماية الله مرة أخرى. وأخيرًا، بعد العودة، زوّد تشديدُ أشعياء على أهميّة الهيكل الكهنوتَ الأورشليمي بالذخيرة التي كان بحاجة إليها في كفاحه لتولّي منصب القيادة في مقاطعة يهوذا الفارسيّة[٤].

(١) انظر أشعياء ٣٠:١-٧؛ ٣١:١-٣؛ ٣٩:١-٨ // ٢ملوك ٢٠:١٢-١٩؛ انظر أيضًا أشعياء ٣٦:٦، ٩//٢ملوك ١٨:٢١، ٢٤.

(٢) انظر أشعياء ٣٧:٥-٧//٢ملوك ١٩:٥-٧؛ أشعياء ٣٧:٣٣-٣٨// ٢ملوك ١٩:٣٢-٣٧.

(٣) انظر أشعياء ٢:٢-٤؛ ٣٧:٣٠-٣٢//٢ملوك ١٩:٢٩-٣١.

(٤) حول الطابع الكهنوتي لقادة العائدين انظر عزرا ١:٧-٥؛ زخريا ٣:١-٦؛ حجاي ١:١،١٢،١٤؛ ٢:٢،٤،١١.

واحترامًا لتذكار هذا النبي العظيم، الذي أعطى دافعًا للأمل بأورشليم متجدّدة، وضع تابعوه في بابل وأورشليم ما بعد الجلاء، أنبياء كانوا أم كهنة، نبوءاتهم في خصوص «أورشليم الجديدة» تحت درعه. وهكذا وجد الجسم الأدبي الأشعيائي الواسع، المعروف عندنا بكتاب أشعياء، الذي يضمّ، إلى جانب كلمات أشعياء الأصليّة، أعمال مدرسته الفكريّة، «مدرسة أشعياء».

ينبغي ألّا يمتعض القارئ العصري من هذه الظاهرة، كما لو كانت بطريقة ما، غير أمينة. في وقته كان هذا إجراءً مقبولًا وطبيعيًا، ولم يكن قط تضليلًا فالقارئيّة المقصودة التي تختار كتبًا من هذا النوع لم يكن يخامرها أيُّ توهّم في خصوص تأليفها. ففي وقت لم تكن فيه قوانين حقوق الطبع معروفة، كانت أنواع معيّنة من الأدب، أو مجموعة أدبيّة ذات اهتمام واحد مشترك، تُوضَع غالبًا تحت مظلّة شخص واحد. وهكذا أصبح داوود «الموسيقي»[1] أبا الترنيم، واحتوى كتاب المزامير الذي يخصّه على أناشيد كتبها آخرون[2]؛ وأصبح سليمان «الحكيم»[3] أبا الأدب الحكميّ كالأمثال، والجامعة، وحكمة سليمان، مع أنه شخصيًا وضع قسمًا قليلًا نسبة إلى ما كُتب[4].

(١) انظر ١صموئيل ١٦:١٤- ٢٣.

(٢) مزمور ٤٢؛ ٤٤؛ ٤٧- ٤٩؛ ٥٠؛ ٧٢؛ ٧٣- ٨٣؛ الخ.

(٣) انظر ١ملوك ٣؛٥:٧- ١٢.

(٤) تُظهر أمثال ٢٤:٢٣أ؛ ٣٠: ١أ، بطريقة لا لبس فيها أن أقوال هذا الكتاب ليست كلّها صادرة عن سليمان نفسه. لاحظ أيضًا أن العنوان «أمثال سليمان»، الوارد في ١٠:١ دليل واضح على عمل تحريري. وتشير ٢٥:١ إلى أن هذا العمل استمر لفترة طويلة من الزمن بعد موت سليمان.

وكما هو اليوم، يُقدِّم كتابُ أشعياء مزيجًا من المواد وضعها مؤلّفون مختلفون. يمكن أن يُقسَّم إلى ثلاثة أقسام رئيسة. تحتوي الإصحاحات ١- ٢٩، بشكل أساسي على نبوءات لأشعياء تمّ توسيعها وتحريرها[1]؛ هنا نجد كلّ أقوال أشعياء الأصليّة. ويعود القسم الثاني، الإصحاحات ٤٠- ٥٥، إلى المرحلة الأخيرة من فترة الجلاء، وهو يتألّف من نبوءات قالها نبيٌّ مجهولُ الاسم ينتمي إلى المدرسة الأشعيائية، حوالى نهاية السبي البابلي. وهو يعلن فيها تحرير المنفيّين اليهوذيّين على يد الملك المديوي الفارسي قورش الأول. وأخيرًا، تتألّف الإصحاحات ٥٦-٦٦ من نبوءات تتحدَّث عن الوضع في أورشليم ما بعد الجلاء. وللتفريق بين هذه الأقسام الثلاثة الرئيسة، يشير العلماء إليهم بأشعياء (الأول) وأشعياء الثاني وأشعياء الثالث.

مقدّمة لكتاب أشعياء (الإصحاح ١)

مثل هوشع ١- ٢، اختيرَت المواد التي في هذا الإصحاح، وترتّبت، لتُقدِّم باختصار رسالة الكتاب كلّه[2]. غير أن التركيز شديدٌ على أشعياء نفسِه بخلاف أشعياء الأول والثاني، وخصوصًا في موضوع الاتهام والعقاب. أما الاستثناء الوحيد فنبوءة قصيرة حول أورشليم المُطهَّرة (الآيات ٢٦- ٢٨) كاستباق للإصحاحات ٥٦- ٦٦.

يتألّف الإصحاح ١، من حيث البنية، من قسمين متميِّزَين، يبدأ

---

(١) باستثناء الإصحاحات ٢٤- ٢٧.

(٢) في حالة أشعياء تمكن ملاحظة استقلال الإصحاح الأول عن «عنوان الكتاب» الثاني الذي يستهلّ الإصحاح ٢.

كلّ منهما بالأمر « اسمع ...!» (الآيتان ٢ و ١٠). يحتوي الأول على سلسلة من النبوءات تمّ انتقاؤها من فترة نشاط أشعياء كلّها حتى الحصار الأشوري لأورشليم السنة ٧٠١. أما الثاني فيظهر « كحديث مرسَل » واحد[1] يجمع تهمةً (الآيات ١٠– ٢٣) مع إعلان العقاب (يُستهلّ بِ « لذلك » في الآية ٢٤).

في نبوءة القسم الأول الافتتاحيّة (الآيتان ٢– ٣) يقوم أشعياء بدور مذيع يدعو شاهدَين لدعوى يرفعها الربّ ضدّ شعبه ؛ ولكن ، في حين أن الشهود بشرٌ لدى عاموس (٣: ٩) ، يدعو أشعياءُ هنا « السماوات والأرض »، أي الكون بأسره للشهادة . وتبرِّر هذا الغلوَّ الشعريَّ حماقة الإثم : أولادٌ يرتكبون « **بيشع** »[2] **ضدّ أبيهم**. حتى الحيوانات المغفَّلة لا تعامِل أسيادَها على هذا النحو ! وتفسير ذلك الوحيد أن شعب الربّ فقد كلَّ معرفة وفهم .

تتابع النبوءة الثانية (الآية ٤) هذه الفكرة ، برشقها الشعب المتمرّد بمجموعة من النعوت الذامّة في البدء ، ثم بوصف سوء تصرّفهم بالتغرّب عن الله . وكما سنرى ، تتمحور « دعوة » أشعياء حول فكرة قداسة الله ، التي لا يستطيع الخاطئ أن يدنو منها ؛ ومن هنا وضعها المركزي في رسالته .

وتعلن النبوءة الثالثة (الآيتان ٥– ٦) ، بتعابير عامّة ، أن الحرمان الذي تعانيه مملكة إسرائيل عقوباتٌ يوزعها الله . هذا يهيّئ للنبوءة الرابعة

---

(١) انظر التعليق على عاموس ١:٣ وما يليها .
(٢) انظر التعليق على عاموس ١:٣ وما يليها .

والأخيرة، التي تَعتبر أن الغزو الأشوري هو هذا العقاب عينه (الآية ٧)، وكذلك حصار أورشليم اللاحق في السنة ٧٠١ (الآية ٨). لو لم يتدخَّل الربّ لخضعت أورشليم للمصير ذاته كسائر يهوذا (الآية ٩).

نجد في هذه النبوءة الأخيرة فكرة «البقيّة»، لكنّها لا تحمل هنا المدلولات اللاهوتيّة التي تطوّرت في أجيال لاحقة. فأورشليم المحاصَرة، تحيط بها مملكة يهوذا مُخرَّبة، مثلَ مظلّةٍ في كرمٍ أو خيمةٍ في حقل قثاء (الآية ٨)، صورة عن البقيّة بطبيعة الحال. يصبح هذا جليًّا من الكلمات «بقيّة صغيرة» في الآية ٩[1]. وبالطريقة عينها يدعو حزقيّا مدينتَه المحاصرة «بقيّة» (أشعياء ٣٧:٤//٢ ملوك ١٩: ٤)، وذلك في الرواية التاريخيّة المطوّلة عن الحصار الأشوري لأورشليم. ويستعمل أشعياءُ العبارةَ عينها في نبوءة (أشعياء ٣١:٢٧-٣٢ // ٢ ملوك ١٩: ٣٠- ٣١) التي تأتي عند نهاية هذه الرواية عينها تقريبًا (أشعياء ٣٦-٣٧ // ٢ ملوك ١٨: ١٣-١٩: ٣٧). في كلّ من هذه الأمثلة ليست كلمة «بقيّة» عبارةً لاهوتيّة، لكنها تعني مجرّد «بقايا»، ويؤكّد هذا استعمالُها بهذا المعنى أيضًا للكلام عن بابل، وغزّة، وموآب، ودمشق (أشعياء ١٤: ٢٢؛ ١٤: ٣٠؛ ١٥: ٩؛ ١٧: ٣).

غير أننا نفهم أن فكرة «البقيّة» أصابت وترًا حساسًا في ذهن الكهنة الأورشليميّين المنفيّين في بابل[2]. وما أمكنهم إلّا أن يتوسعوا في

(١) انظر أيضًا: ١٧:٣٠ التي تتنبّأ بأن معظم إسرائيل سيهرب، لكن بعضهم سوف «يبقى كسارية عى رأس جبل، وكراية على أكمة».

(٢) حول هذا الموضوع انظر الفصل ١١ من الجزء الأول الصفحات ١٨٠- ١٨٨

هذه الفكرة. سقطت أورشليم على أيدي البابليّين السنة ٥٨٧، لكن الربّ سينشئ من «البقيّة» التي فيها - كما سبق أشعياء وأخبر - بدأة جديدة[١]. وكهنة الأجيال اللاحقة، محرّرو الكتب الخمسة وتاريخ التثنية، والمجموعة النبويّة، أدخلوا إلى النبوءات الأشعيائية الفقراتِ التي تتبنّى هذا الموضوع، وتطبّقه على أورشليم ما بعد الجلاء (٤: ٣؛ ١٠: ٢٠- ٢٢؛ ١١: ١١، ١٦). وطوّروا بذلك معنى «البقيّة» إلى ما يتجاوز مجرّد فكرة «البقايا»، التي نجدها هنا، في الإصحاح الأول.

وعلى خلفيّة القسم الأول الذي يشتمل على عمل أشعياء كلّه، يركّز القسم الثاني على جانب واحد من هذا العمل: إدانتُه «**بيشع**» يهوذا وأورشليم. باستثناء وحيدٍ نذكره لاحقًا، هذه أقوالٌ لأشعياء أصليّة تأتي من وقت محدّد خلال حكم حزقيّا، وقبل الحصار الأشوري. أما خلفيّتها فهي إما حملة سرجون الثاني في السنة ٧١١ ضدّ أشدود، جنوب شرق يهوذا (أشعياء ٢: ١) أو، وهذا أكثر احتمالًا، حملة خليفته سنحاريب الأول الطويلة ضدّ دول شرق المتوسّط[٢].

---

(١) قارن هذا مع معالجتهم شخص ابراهيم، انظر الفصل ١٢ من الجزء الأول. الصفحات ١٨٩- ١٩٨.

(٢) انظر أشعياء ٨:٥- ٨؛ ٢٩:١-١٢ حيث يشير ذكرُ الحصار (الآية ٣) ونهايته الفجائية (الآيات ٥- ٨) إلى حدث السنة ٧٠١ (انظر أشعياء ٣٦- ٣٩؛ وأيضًا ٢ملوك ١٨:١٣-٢٠: ١٩). يدعم الربط بين القسمين من خلال الإشارة إلى سادوم وعامورة (الآيتان ٩- ١٠) الإمكانية الأخيرة، ذلك لأن الآية ٩ جزء من نبوءة (الآيات ٧- ٩) التي تتعلّق بهذا الحصار.

ينتقد أشعياء، بالحدّة عينها التي عرفناها مع عاموس قبله[1]، لا بل بأسلوب أقوى، العبادة الخالية من العدل (الآيات ١٠-١٧). وكما فعل عاموس وهوشع، اعتبر أشعياءُ أن الدليل الأخير على وجود العدل في المجتمع أو غيابه يكمن في الطريقة التي يتعاطى بها قادته مع المساكين، الممثّلين خصوصًا بالأرامل واليتامى. فقادة أورشليم عندما يظلمون هؤلاء الذين ليس عندهم من يدافع عنهم يختمون مصير مدينتهم الهالكة، لأن فيها يكمن إثمهم (بيشع). وبناءً على هذا، إن التهديد الحقيقي الذي يحيط برفاهة أورشليم يأتي من الداخل لا من الخارج؛ ولهذا لا تستطيع مصر أو بابل أن تنقذ يهوذا من التهديد الأشوري. الشيء الوحيد الذي يمكن أن يساعد هو أن يعود يهوذا إلى الربّ بالطاعة (الآية ١٨). وإذا ما فشل في ذلك، واستمرّ التمرّد، سيُقاد إلى القتل الذي لا يرحم (الآية ٢٠). غير أن هذه القضيّة فقدت أهميّتها، إذ اختارت أورشليم الخيانة: أمراؤها قاتلون (الآية ٢١ب)، وغشّاشون (الآية ٢٢)، ولصوص، وقاهرو اليتيم والأرملة (الآية ٢٣). ولهذا سينصبّ عليها، من دون ريب، غضبُ الربّ (الآيات ٢٤-٢٥، ٣٠-٣١).

وكما في عاموس ٩:٧-١٠، كانت النبوءة تعلن، في الأصل، الدمار الكامل، لكنها نُقِّحت لتفرّق بين الخطأة، الذين سيستمرّون على الخطأ (الآية ٢٨)، وأولئك الذين سيتوبون (الآية ٢٧). وسيُعيد الآخرون أورشليمَ إلى الأمانة والبرّ (الآيتان ٢٦ب-٢٧؛ راجع ٢١أ). إن الآيات

(١) انظر عاموس ٤:٤-٥.

٢٦–٢٩ هي ، بوضوح ، إضافة من فترة ما بعد الجلاء وذلك للأسباب التالية :

١) فهي لا تنتمي إلى السياق المباشر . لاحظ أن الآيتين ٣٠–٣١ تتابعان تسلسل الفكرة التي في الآيتين ٢٤– ٢٥.

٢) وتتطابق مع رسالة الجزء الأخير من كتاب أشعياء كما يُعبَّر عنه ، على سبيل المثال ، في الإصحاحات ٥٤، ٦٠، ٦٢.

٣) إن الإشارة إلى البُطم المقدّس في عمليّة التطهير هذه ، معبّرة ، ذلك لأن دورها العبادي يُحارَب فقط في نصوص متأخرة جدًا ، مثل إرميا (٢: ٢٠؛ ٣:٦، ١٣؛ ١٧: ٢)، وحزقيال (٦: ١٣؛ ٢٠: ٢٨) ، وأشعياء الثالث (٥٧: ٥) . قارن أيضًا « الجنّة » في ١: ٢٩ب مع ٦٥: ٣؛ ٦٦: ١٧.

أعتقد أن هذه الإضافة سببُها ذِكرُ البطم في الآية ٣٠، ووصف أورشليم بزانيةٍ ، خلافًا لصيتها السابق كـ « قرية أمينةٍ » (الآية ٢١ أ) . كان هوشع أول من استعمل صورة الزنى للكلام عن عبادة آلهة أخر غير يهوه[١]، ثم أصبحت شائعة بدءًا بإرميا وحزقيال بشكل خاص ، على الأرجح تحت تأثير تأكيد إصلاح التثنية على عبادة الربّ وحده[٢]. ولهذا تستلزم إعادةُ توطيد أورشليم كـ « قرية أمينةٍ » (٢٦ب)، في نظر محرّر ما بعد الجلاء ، رفضَها كلّ عبادة غريبة .

مع ذلك ، لا ينتهي الإصحاح التمهيدي بهذه الملاحظة الإيجابيّة ،

---

(١) انظر التعليق على هوشع .

(٢) انظر إرميا ٣:١– ١٠؛ ١٣: ٢٧؛ حزقيال ، الإصحاحين ١٦، ٢٣؛ تثنية ١٢:٢– ١٢.

بل برجوع إلى إعلان العقاب الأساسي (الآيتان ٣٠- ٣١). وهذه حالة فريدة في المجموعة النبويّة[١]. كيف نفسّرها ؟ أحدُ الحلول هو أن ننظر إليها كتمهيد لنشاط أشعياء الحقيقي ، الذي كانت رسالته ، كما سنرى ، رسالة دمار تام . لكن في هذه الحال ، تبقى لدينا صعوبتان : (أ) لماذا أُدرِجَت الآيات ٢٦-٢٩ في الرسالة ؟ (ب) ينتهي جزء الكتاب المخصّص لأشعياء الحقيقي (الإصحاحات ١- ٢٩) بإعلان السبي البابلي (الإصحاح ٢٩)، ليس تمامًا خبرًا سارًا لأورشليم ، ولا إبادة أيضًا .

أعتقد أن الجواب يكمن في بنية كتاب أشعياء الحاليّة . مع أن أشعياء الثالث يحتوي على نشيدين لأورشليم الأخرويّة (الإصحاحان ٦٠و ٦٢) قريبين مما نجده في أشعياء (٥١:١٧-٥٢: ٦؛ ٥٤: ١- ١٠) ، إلّا أن الجزء الثالث من الكتاب يعكس وضعًا في أورشليم ما بعد الجلاء مردُّه ظلم الهَرَميّة الكهنوتيّة[٢]. وفي الواقع ، تتحوّل النبرة بعد النشيد الثاني عن أورشليم الأخروية في الإصحاح ٦٢ إلى نبرة دينونة . وتلي مُناشَدة الله أن يتدخّل (٦٣: ٧-٦٤:١٢)، بشكل غير متوقّع، نبوءاتٌ ضدّ شعبه (الإصحاح ٦٥) ، والهيكل (٦٦:١-٤)، وأورشليم (٦٦:٥-١٧)[٣]؛

(١) صحيح أن إرميا ١ أو حزقيال ١:١-٣:٢١ لا يتضمّنان رسالة استعادة على الإطلاق . أما النقطة هنا فهي أنه كلما وردت هذه الملاحظة الإيجابيّة تنتهي الفقرة المحرّرة كلّها بهذه الطريقة (كما في عاموس ٩ وهوشع ١- ٣).

(٢) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢١١- ٢١٣.

(٣) على الرغم من أن النبوءة الأخيرة تبدو وكأنها نبوءة خلاص ، إلّا إنها كذلك فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يُظلمون من قِبَل « إخوتهم » (الآية ٥ب). أما الظالمون « فسيخزون » (الآية ٥ب) « كأعداء » (الآية ٦) الربّ الآتي ليصبّ غضبه عليهم (الآيات ١٥- ١٧).

فقط بعد ذلك تأتي نبوءة عن الخلاص (٦٦:١٨- ٢٤). وإذا دقّقنا النظر في الإصحاح ٦٥ يتبيّن لنا أنه بعد وصف الدمار الكامل (الآيات ١- ٧) يُغيِّر المسارَ بشكل مفاجئ، ويشرح أن الأخيار لن يلقوا المصير ذاته مثل الأشرار (الآيات ٨- ١٦): سوف يتلقّون بركات الخليقة الجديدة (الآيات ١٧ - ٢٥)، التي توسّع في ٦٦:١٨- ٢٤. وهكذا يتطابق ١:١٨-٢٩ مع الإصحاح ٦٥.

من جهة أخرى، دفع التشابُه بين الوضع الذي يواجهه أشعياء الثالث وذاك الذي يواجهه أشعياء، رغم رسالة أشعياء الثاني المفعمة بالأمل، بالمحرّرَ إلى أن يُنهي الإصحاح الأول بنبرة تحذير تناسب بدقة أكبر ما كرز به أشعياء في الواقع. وكانت نتيجة ذلك تمهيدًا دقيقًا لموضوع الكتاب بكامله؛ مع اهتمام خاص بمؤسّس « مدرسة أشعياء ». وهكذا أثبت عملُ المحرِّر الأخير البارعُ أنه تكريم ثابت وباقٍ لأشعياء العظيم، رجل الإيمان بامتياز[١]، الذي كانت رسالته، في الأساس، رسالة هلاك، ومع ذلك تضمَّنَت، من قبيل المفارقة، عنصر أمل في تدخّل الله الأخير بكشف نفسه ليس فقط قاضيًا، بل أيضًا خالقًا ومخلِّصًا.

مقدّمة للإصحاحات ٦-٣٩ (الإصحاحات ٢- ٥)

يُستَهَلّ كتابُ أشعياء، بعد المقدّمة في الإصحاح الأوّل، بنشيد ليتورجي (٢:٢- ٤) مأخوذٍ من العبادة الأورشليميّة في فترة ما قبل

---

(١) انظر التعليق على الإصحاح ٨.

الجلاء[١]. ينظر إلى المدينة كمركز الأرض، إليها تندفع كلّ الأمّم لتقدّم خضوعها ليهوه. غير أن هذا النشيد الأخروي - المستقبلي - أدخِل هنا من قِبل المحرّرين ليكون خلفيّة للإصحاحات ٣-٥ التالية، حيث تقع أورشليم تحت الدينونة الإلهيّة من خلال كلمة أشعياء. ما يمكن أن تكون عليه أورشليم، وستكون في يوم من الأيام، هو في تناقض حاد مع ما هي عليه في هذه اللحظة. في نهاية النشيد دعوةٌ للشعب إلى «أن يسلكوا في نور الربّ» (الآية ٥)، لكن المقطع الذي يلي مباشرة يفصّل شرّهم، الذي يُظهر أنهم لا يقومون بهذا (الآيات ٦ـــ ٨). وكما حذّر عاموسُ المملكة الشماليّة، هكذا أيضًا ينبغي أن تُخبر مملكةُ الجنوب أن «يوم الربّ» المشرق والسعيد، بالنسبة إلى تقليدها، سيكون، في الحقيقة يومَ ويلٍ مظلمًا[٢].

في الإصحاحات ٣-٥ تأنيبٌ لأورشليم، بشكل منظّم، على كلّ جانب من إثمها (بيشع). أما الفقرة الأقوى فهي دعوى الله ضدّ شعبه (٥:١-٧)، التي تبدأ بـ «نشيد الكرمة» البليغ (الآيتان ١-٢)[٣]. وتكمن قوة هذا النشيد في أنه لا يعطي أيّ مفتاح لمعرفة قصده الحقيقي

---

(١) نجده أيضًا في ميخا ٤:١-٤.

(٢) تُظهر الآية ١٢ أن أشعياء يتكلّم عن «يوم الربّ». حول موضوع الظلمة إزاء النور في ما يتعلق بذاك اليوم انظر التعليق على عاموس ٥:١٥-٢٠. نجد إشارة واضحة إلى «الظلمة» هنا، في أشعياء ٥: ٣٠، الآية الأخيرة من المقطع بكامله.

(٣) استعمله يسوع في مثله عن المزارع الشرير (متى ٢١:٣٣-٤٦ // مرقس ١٢:١-١٢ // لوقا ٢٠:٩-١٩).

إلّا عند الكلمة الأخيرة **بيئوشيم** (عنب بري ، أي لا قيمة له). وأُريدَ بالنشيد كاملًا أن يبنيَ توقّعات سامعيه نتيجة إيجابيّة لعمل المزارع القاسي والحريص – ثم فجأة ، من دون سابق إنذار ، تطفر لهم مفاجأةٌ سلبيّة[١]. كيف لا يُوافق الذين استمعوا إليه ، والذين كانوا ، بطبيعة الأمر ، متآلفين مع حياة الزراعة الصعبة على أن هذا الكرم كرم رديء يعطي هذا المردود الضعيف بعد تلك العناية المتقنة (الآيات ٣– ٦) ؟ وفيما هم يفكّرون في ذواتهم بأن « أحرق هذا الكرم » ، تأتي مفاجأةٌ أخرى : إنهم هم الكرمة (الآية ٧) ! لكن الأوان قد فات ، ولم يعد ثمة مجال للتراجع ، فقد اعترفوا بعدالة تهمة الله . ولم يبقَ سوى انتظار حكمه .

تمّهد الإصحاحات ٢–٥ بكاملها لتدخّل الله في الإصحاح ٦، الأمر الذي يفسّر موضع « دعوة » النبي غير الاعتيادي في كتاب أشعياء . مع ذلك ، قد يتساءل البعض لماذا يَجمع المحرّرون رواية الدعوة مع مقدّمة شاملة للكتاب كما فعلوا في هوشع وإرميا وحزقيال . يكمن الجواب في تعقيد هذا الكتاب الفريد كتصنيفٍ لأعمال ثلاثة « أنبياء » مختلفين (أشعياء وأشعياء الثاني وأشعياء الثالث). هذا يعني ، أنه في حين كان على المحرّرين ، في الحالات الأخر ، أن يحدّثوا عمل شخص واحد ، كانوا يعملون هنا على نبوءات تعود إلى ثلاث فترات مختلفة .

---

(١) صورة بلاغيّة يستعملها الأنبياء غالبًا . انظر التعليق على عاموس ١:٣ وما يليها و٣: ٢.

هذا بالإضافة إلى أن « دعوة » أشعياء كانت قد أُدخِلَت ضمن كلٍّ أوسع (٦-٩: ٧) شبيهٍ بما نجده في عاموس ٧. من جهة أخرى، قد يكون التمهيد « لدعوة » بمقطع عن علل أورشليم (الإصحاحات ٢-٥) لعبة تحريريّة لتمييز نشاط أشعياء ضمن العمل الأوسع الذي يتعاطى نبوءاتٍ، لا تخصّ فقط أشعياء نفسه، بل « مدرسته » أيضًا. تنعكس رغبة المحرّرين في إفراد عمل أشعياء الحقيقي، في إضافة الإصحاحات ٣٦- ٣٩، وهي فقرة تكمّل المقطعَ المخصّصَ لكلماته الخاصة (الإصحاحات ٣٦- ٣٨)، ثم ترتبط بالسبي (الإصحاح ٣٩) لكي تمهّد لنبوءات أشعياء الثاني في الإصحاحات التالية. ختامًا، تمّ على الأرجح، تداول المجموعة الأشعائيّة الأصليّة التي تبتدئ بالإصحاح ٦ بشكل مستقلّ، إلى أن أُدخِلَت ضمن كتاب أشعياء الحالي. وعند هذا الوقت صيغ الإصحاحُ الأول لكي يكون مقدّمة عامّة للكتاب بكامله، والإصحاحات ٢-٥ لتمهّد للجزء المختصّ بأشعياء الحقيقي.

دعوة أشعياء (الإصحاح ٦)

مع أن الملكيّة كانت مرتبطة بالسلالة، إلّا أن شعوب مملكات الشرق القديم اعتبروا الملكَ الحاكمَ ابنَ الإله، أي ممثّله المباشر[١]. هذا ما جعل من شخص الملك أساسَ النظام، والازدهار، والحياة ضمن حدود مملكته[٢]. من هنا الاعتقاد بأن غياب الملك في أي وقت من الأوقات

---

(١) انظر مزمور ٢؛ ٨٩: ٢٦؛ ٢صموئيل ٧: ١٤- ١٦.

(٢) انظر مزمور ٧٢.

أمرٌ لا يتخيّله عقل، وهذا كان أساسَ الإعلان التقليدي اللاحق « مات الملك، عاش الملك ». وكان الرسول الذي يُذيع موت الملك، يعلنُ، **في الوقت ذاته**، خليفته ملكًا. ويضمن استباقُ التتويج استمرارَ الملكيّة ضمن المملكة، مؤكّدًا بذلك أنها لم تفقد في أيّة لحظةٍ أساس وجودها، ولم تقع فريسة الفوضى والدمار. على أساس هذه النظرة إلى الملكيّة، يمكننا أن نتصوّر مدى خطورة برص عزيّا (٢ملوك ١٥: ٥أ) بالنسبة إلى رعاياه اليهوذيّين، خصوصًا، وأن هذا المرض « يلتهم » الجسد، وبهذا يهلك الشخص تدريجًا. وبسبب مرض عزيّا، اضطر ابنه، يوثام، إلى أن يدير المملكة كوصي، في حين بقي عزيّا ملازمًا مسكنه (٢ ملوك ١٥: ٥ب).

رأى أشعياءُ في وضع عزيّا الصحّي انعكاسًا لافلاس الملكيّة في يهوذا. ولذلك، لما مات عزيّا، لم يرضَ أشعياءُ أن يكون ارتقاءُ يوثام العرش حلًا للمشكلة. كان الجواب الوحيد الممكن في نظره أن يتسلم الربُّ نفسُه زمام الملكيّة، وهذا هو بالضبط موضوع الإصحاح ٦. رأى أشعياءُ الربَّ جالسًا على العرش كملك (الآية ١أ). لم يكن هذا الأمر جديدًا بحدّ ذاته، ذلك لأن قدس الأقداس في معبد الإله كان يُعتبر دائمًا انعكاسًا أرضيًا لعرشه السماوي، وكان الإله الحاكم في السماء يُدعى باسم « ملك »[١]. تكمن الجدّة هنا في « هجوميّة » الله[٢]: فقد

(١) انظر مزمور ١٠: ١٦؛ ٢٤:٨- ١٠؛ ٢٩: ١٠؛ ٤٤: ٤؛ ٦٨: ٢٤؛ ٧٤: ١٢؛ ٨٤: ٣؛ ٩٣: ١؛ ٩٥: ٣؛ ٩٨: ٦؛ ١٤٥: ١.

(٢) انظر المقدّمة.

قرّر، هذه المرّة، أن يتولّى الأمور شخصيًّا، متجاهلًا وساطة ملكه الأرضي.

رأى أشعياء الله يتجاوز الحدود القديمة المخصَّصة له، الحدودَ التي عيّنها هو بنفسه: لم تتقيّد أذيالُ ثوبه الملكي «بالدبير» (قدس الأقداس) حيث ينبغي أن تكون، بل طفحت إلى الهيكل (الآية ١ب). كان يجتاح، شخصيًّا، منطقةً مخصصةً لخدّامه البشريّين، كهنةِ المعبد الملكي. وضمّت حاشيته الإلهيّة **السارافيم**[1]، الذين أعلنوه «قدّوسًا» بامتياز. ومن قبيل المفارقة أن «هذا القدّوس»، الذي تقوم قدسيّته على كونه خارج الحقل البشري بالكليّة، ولا يُقترَب منه من البشر، ظهر لأشعياء شخصيًّا. وليس فقط لأشعياء، فإن «مجده» – طريقة أخرى للتعبير عن «حضوره»[2] – امتدّ إلى يهوذا، وإسرائيل، وحتى إلى كلّ الأرض (الآية ٣).

فلا عجب، إذًا، أن أشعياء شعر أنه وكلّ اليهوذيّين هالكون (الآية ٥)، فقدسيّة الله لا يمكن أن تنسجم مع خطيئتهم على الإطلاق. يُلاحظ القارئ أن أشعياء لم يعتبر نفسَه مختلفًا عن بلده في هذا الخصوص. وإشارته إلى «نجاسة الشفتين» جديرة بالأهميّة. واضح أن هذا استباق لدور شفتي أشعياء في الآيات التالية. في الحقيقة، يجب

---

(١) حرفيًا «المشتعلون» (الآية ٢). سوف يتّضح دور هؤلاء في «دعوة» أشعياء في الأيتين ٦– ٧.

(٢) انظر ١ملوك ٨:١٠-١٣ // ٢ أخبار ٥:١٣-٦:٢. لاحظ هنا الارتباط بين «المجد» و«الغمام» الذي يوازي الارتباط بين «المجد» و«الدخان» في أشعياء ٦:٣- ٤.

ألا يؤثّر فينا توق أشعياء الحماسي لقبول المهمّة المعروضة عليه (إذا ما قارنّاه مع تردّد إرميا، على سبيل المثال)، لأنه قد يكشف شيئًا في طبع أشعياء. ينبغي أن نفهم ردّة فعل أشعياء، وكأنها فُرِضَت عليه باستباق الله ورفضه أي تردّد! إن ما فعله الله كان ليجعلَ أشعياء «قدّوسًا»، أي عضوًا في «المجمع الإلهي»، واحدًا من «قدّوسي» الله[1]. لا يُقال لنا لماذا فعل هذا. وإن كلّ بحث في النصّ عن بعض إيحاءات باستحقاق خاص أو استعداد من جهة أشعياء سيكون عقيمًا. لدينا هنا مجرّد قرار من الله لا تفسير له، لا يختلف عن اختياره إرميا، حتى من قَبْل أن يولد (إرميا ١: ٥). وأدرك أشعياء أن ثمّة غاية معيّنة من إدخاله كعضو «خاص» في المجمع الإلهي[2]؛ وعندما طرح الربُّ السؤالَ في الآية ٨أ، أصبح واضحًا أن هذه هي الغاية، وأنه لم يكن أمامه خيار آخر سوى أن يقبل المهمّة الملقاة عليه (الآية ٨ب).

ثم أتت الرسالة المُرعِبة: «اسمعوا سمعًا ولا تفهموا، وابصروا إبصارًا ولا تعرفوا» (الآية ٩ب). لم يُرد اللهُ أن يبدّل اليهوذيّون أو الإسرائيليّون موقفهم (الآية ١٠ب)، وكانت رسالة عاموس لتؤكّد هذا (الآية ١٠أ). لماذا؟ «إسرائيل لا يعرف. شعبي لا يفهم». (١: ٣ب). كانت مهمّة أشعياء، من قبيل المفارقة، أن يجعل الشعب يرى، ويدرك ويفهم أنه **ينقصه الفهم**. كانت مهمّته، إذا صحّ التعبير،

---

(١) انظر التعليق على عاموس ٣:٣-٨، والذيل حول «المجمع الإلهي».

(٢) ليس للبديل أي معنى: أي أنّ الربّ كان قد قرّر، في الأساس، أن يدعو أشعياء إلى أن يكون مجرد متفرّج على جلسة المجمع الإلهي. وفيما هو هناك تحرك ليقدّم خدماته قبل أن تتسنى الفرصة لأي عضو نظامي أن يقول شيئًا.

أن يأخذ لقطة فوتوغرافيّة لموقفهم ويريهم إيّاها. لم تكن الغاية إقناعهم بتغيير طريقتهم، **بل أن تَظهرَ لهم عدالةَ الله حين عَقدَ عزمَه على معاقبتهم**[١]! كان على أشعياء أن يواظب في مهمّته النبويّة إلى أن ينتهي الله من مهمّة المعاقبة. ولن تنتهي إلّا حين تُدمَّر مملكة الخاطئين، من دون أن تترك وراءها شيئًا إلا شواهد على إبادتها (الآيات ١١-١٣أب)[٢].

بما أن الآية ١٣ تُظهر تعارضًا فاضحًا مع توجّه الإصحاح السادس بكامله، لا بدّ من أن تكون إضافة تحريريّة قد أُدرِجَت هنا انسجامًا مع رسالة أشعياء الثالث. يؤكّد هذا الانطباع الأول أن كلمة زرَع (زَرع، نسل) بمعنى شعب الله (كما في «نسل ابراهيم») ترد فقط هنا وفي ٤:١ في الإصحاحات ١-٣٩، ولكن مرّات عديدة في القسمين الآخرين من الكتاب[٣]. ولكن رغم أن هذه الإضافة تنظر إلى الأمام، إلى الجزء الأخير من الكتاب، إلّا أن لها دورًا ضمن الإصحاحات ١-١٢:

١) يَرِدُ «الزرع المقدّس» بتضادٍ مع «نسل (زرع) فاعلي الشرّ» الذين يُدانون في ١:٤، ويُحكَم عليهم بالهلاك في ٦:٩-١٠.

(١) هذه هي أيضًا غاية ٥:١-٧.

(٢) انظر التعليق على عاموس ٣:١٢ و٥:٣.

(٣) تُترجَم أحيانًا «أولاد». انظر أشعياء ٤١:٨؛ ٤٣:٥؛ ٤٤:٣؛ ٤٥:١٩، ٢٥؛ ٤٨:١٩؛ ٥٤:٣؛ ٥٩:٢١؛ ٦١:٩؛ ٦٥:٩، ٢٣؛ وخصوصًا ٦٦:٢٢. يأتي هذا المثل الأخير في خاتمة كتاب أشعياء، والقصد منه، بوضوح، أن يطابق ٤:١ مباشرةً في مقدّمة الكتاب، الأمر الذي يدلّ على أن ٤:١ هي أيضًا عمل تحريري (انظر آنفًا في خصوص دور الإصحاح ١ كمقدّمة لكتاب أشعياء بكامله وتلخيص له).

٢) تتصل « قدسيّة » هذا الزرع الجديد بمفهوم القدسيّة المذكور آنفًا في الآية ٦، والمرتبط بأشعياء نفسه في الآيتين ٦- ٧. من الإصحاح ٨ نعلم أن أشعياء كان لديه بعض التلاميذ (الآية ١٦)، الذين كانوا يُدعَون « الأولاد الذين أعطانيهم الله » (الآية ١٨أ)، وأنه وإياهم كانوا « آياتٍ وعجائب في إسرائيل من عند الربّ » (الآية ١٨ب). وعليه قد يشير « الزرع المقدّس » إلى القليلين الذين يقبلون رسالة الله من خلال أشعياء.

٣) تنتهي الإصحاحات ١-١٢ بسلسلةٍ من الفقرات تُحدِّد لهجتَها نبوءةٌ مسيانيّةٌ (١١: ١- ٩)[١]، تتكلّم عن مسيّا الأخروي « كقضيب خارج من أصل يسى » و« غصن نابتٍ من أصوله » (١١: ١). ليس مستبعدًا أن يكون هذا النصّ أيضًا، الذي يتكلّم على حاكم جديد يعيد الحياة للسلالة الداووديّة الفاسدة، قد ورد على ذهن محرّر ٦: ١٣.

آية عمّانوئيل (الإصحاح ٧)

إن النصّ المتعلّق « بعمانوئيل » في أشعياء ٧: ١٠-١٧ واحد من أشهر نصوص العهد القديم، إلّا أن العلماء لم يتمكّنوا بعد من أن يصلوا إلى إجماع حول معناه[٢]. مع ذلك أعتقد أن حلّ اللغز ممكن عندما

(١) لاحظ كيف تبدأ كلّ النبوءات التاليّة بعبارة « في ذلك اليوم » (١١: ١٠، ١١؛ ١٢: ١)، مع إشارة واضحة إلى اليوم الذي فيه تتحقّق نبوءة ١١: ١- ٩. تَربُط النبوءةُ في ١١: ١٠ كلمة « راية » « بأصل يسّى » في ١١: ١، وتَظهَر كلمة « راية » مرة أخرى في ١١: ١٢، وكلاهما ترتبطان باستمرار البقيّة في ١١: ١١ وما يليها. « البقيّة » موضوع رئيس في الإصحاحات ١- ١٢.

(٢) ينعكس التعقيد غير الاعتيادي في هذه الفقرة في كثرة التفسيرات المعطاةِ لها بالمقارنة مع الاجماع التام بين المفسرين على فهمهم النبوءات الثلاث الأخر في الإصحاحين ٧- ٨.

نفكّر جديًّا في الموازاة المقصودة بين الإصحاحين ٧ و ٨. فلنتأمل الآتي :

١) يحتوي كلّ من الإصحاحين ٧ و٨ على نبوءتين متصلتين بالطريقة عينها : « فقال الربّ لـ ...» (٧:٣ // ٨: ١) هكذا تبدأ الأولى ، أمّا الثانية فتُستهلّ بـ « ثم عاد الربّ فكلّم ...» (٧:١٠ // ٨: ٥)[1].

٢) الآية الأولى في كلّ إصحاح ولدٌ لأشعياء (٧: ٣؛ ٨:١، ٣) ، وتنطبق الآيتان على مملكتي إسرائيل وآرام .

٣) في الإصحاحين تتعلّق الآية الثانية (الإصحاح ٧) أو النبوءة الثانية (الإصحاح ٨) بيهوذا . هذا بالإضافة إلى أن كلًّا منهما يستتبع ، بطريقة غير مباشرة (الإصحاح ٧)، أو مباشرة (الإصحاح ٨)، دينونةً إلهيّة بسبب النقص في الإيمان بالآية الأولى . بتعبير آخر ، يثير ، في كلّ إصحاح ، رفضُ الآية الأولى النبوءةَ الثانية .

وكما هي الحال بالنسبة إلى هوشع ، نُقِلَت رسالة أشعياء بواسطة أسماء أولاد رمزيّة . حمل ولدهُ الاولُ اسم **شيئار يشوب** ، التي تعني « البقيّة (فقط) تعود ». إلامَ يشير هذا ؟ مَن يعود ؟ وإلى أين ؟ فلنتذكّر دائمًا أن خلفيّة نبوءات الإصحاحين ٧-٨ التاريخيّة هي الحرب السوريّة الإفرائيميّة ضدّ يهوذا . على أساس هذا الإطار الزمني (حوالى ٧٣٥ قبل الميلاد)، ليس ممكنًا أن تكون هذه إشارة إلى عودة الأورشليميّين من سبي بابل ، الذي لم يبدأ إلّا في السنة ٥٨٧ قبل الميلاد . كان هدفُ

---

(١) تتطابق الجملتان في العبريّة . الاختلاف الوحيد هو كلمة « عود » (أيضًا) الإضافية في ٨: ٥. مَرَدُّ هذا إلى أن المخاطب في الإصحاح ٨ هو أشعياء في الحالين ، بينما المخاطبان في الإصحاح ٧ هما أشعياء في ٧:٣ وآحاز ٧: ١٠.

أشعياء إقناعَ الملك آحاز بأن الربّ يحفظ أورشليم من التهديد السوري الإفرائيمي المباشر. في هذه الحال، هل يُهدّئ الوعد الإلهي، الذي يفترض دمار أورشليم بعد ١٥٠ سنة، من روع الملك آحاز؟ على الأرجح كلا. من جهة أخرى، أن نفترض أن الاسم يحمل وعدًا بالعودة إلى أورشليم في أيام آحاز وبُعَيد ذلك، يعني أن أشعياء كان يتصوّر دمارًا للعاصمة اليهوذيّة على أيدي التحالف المعادي. لكن هذا يتعارض بصراحة مع مغزى كلماته الكامل في الإصحاح ٧، حيث يؤكّد لآحاز أنه لن يصيب أورشليم أيُّ أذى. وهكذا يبقى المعنى الوحيد الممكن **لشيئار يشوب** أنها تشير إلى بقيّة الجيوش السوريّة الإفرائيميّة التي سوف تعود إلى بلدها بعد فشل الهجوم على أورشليم. وكما أشرت في تعليقي على عاموس ٣:١٢ و٥:٣، ليست البقيّة علامةً إيجابيّة للخلاص بل علامة سلبيّة للدمار، ودليل على أن ما كان مرّة كلًّا قد أصبح الآن أجزاء لا قيمة لها.

إن رفض آحاز آية **شيئار يشوب** دفع الربّ إلى إعطاء آية أخرى، لكن، هذه المرّة، لتوبيخ الملك على إيمانه بدلًا من طمأنته[١]. كانت الآية الثانية التي قدّمها أشعياء، في الأصل، كالآتي: امرأة (أورشليميّة) تحبل[٢] وتدعو ابنها عمّانوئيل (الله معنا) اعترافًا بالتدخل

(١) يظهر الربط بين الآيتين في كلمة «أيضًا»، وبإضافة تحريريّة بين الفقرتين: «إن لم تؤمنوا، فلا تأمنوا» (الآية ٩ب). مع أن النصّ الأشعيائي الأساسي يتوجّه إلى آحاز بصيغة المخاطب المفرد، إلا أن الآية ٩ب تستعمل المخاطب الجمع. وتظهر النقلة ذاتها من المفرد إلى الجمع في الآيات ١٠-١٧.

(٢) **حراه** (حبلى)، **ويوليديت** (تلد) اسما فاعل يرتبطان بحرف العطف «و»، الذي يشير إلى ولادة سريعة.

الإلهي، الذي رفض آحاز أن يعتقد بحصوله، لأنه في الوقت الذي يبلغ الولد سنّ «معرفة الخير والشرّ» (الآيات ١٤-١٦)[١]، يكون التهديد السوري الإفرائيمي قد أُبطِل. والاحتمال الآخر هو أن الإشارة قد تكون لـ «نساء هن حبالى الآن»، إلا أن المعنى يبقى هو ذاته. يأخذ تفسيري في عين الاعتبار أن التعريف، في اللغة العبريّة، إذا أتبع باسم مفرد يأخذ معنى اسم الجنس، أي يشير إلى كلّ ما يناسب الفئة التي يصفها الاسم. **هكنعاني**، على سبيل المثال، تعني «الكنعانيّين»[٢]. وعليه قد تكون **هعولماه** في الآية ١٤ اسمَ جنس بالطريقة ذاتها («نساء» بدلًا من «امرأة»). أضف إلى ذلك، أنه لو كان الولد الذي يقصده أشعياء يخصّه أو يخصّ آحاز، لتوقّعنا أن يكون النصّ أكثر صراحةً - خصوصًا لأن السياق المباشر (الإصحاحان ٧- ٨) يذكر بوضوح امرأة أشعياء وأبناءه من جهةٍ (٧:٣؛ ٨:١،٣)، وآحاز نفسه الذي تتوجّه النبوءة إليه، من جهة أخرى.

أُعيدَ تنقيحُ النبوءة الأصليّة على ضوء الأحداث اللاحقة. لم يكترث آحاز إلى الآية الثانية أيضًا، الأمر الذي سبّب آية ثالثة يحملها ولدٌ آخرُ لأشعياء (٨:١- ٨). في الوقت ذاته أضاف أشعياء محتوى

---

(١) هذه مجرّد طريقة لتحديد مرحلة معيّنة من عمر الإنسان، وهي، على الأرجح، «سنّ الإفطام». كان الإفطام يتمّ في الشرق الأدنى القديم في وقت متأخر (انظر صموئيل ١:٢٢- ٢٤، اشعياء ١١:٨؛ ٢٨:٩). كان يتمّ، بحسب ٢ مكابيّين ٧:٢٧ في سن الثالثة.

(٢) انظر تكوين ١٠:١٩؛ ١٢:٦؛ ١٣:٧؛ إلخ، حيث الإشارة إلى مجموعة وليس إلى شخص واحد.

الآية ١٧ (الذي يشبه ٨:٥- ٨) على النبوءة الأصليّة ، محوّلًا إياها إلى نبوءة هلاك : إن أشور ، التي أعتقد آحاز بأنه سيحظى بمساعدتها ضدّ التحالف السوري الإفرائيمي ، سوف تغزو يهوذا ، وتتسبّب بنتائج مدمّرة . وفي وقت لاحق ، لم يثق خليفة آحاز ، حزقيّا ، بطمأنينة أشعياء (الإصحاحات ٣٦- ٣٩). وهكذا ، وجب أن يُعاد صوغُ النبوءة حتى تشمل نسل آحاز . لهذا تتوجّه كلمات النبوءة ، كما هي اليوم ، ليس إلى آحاز وحده ، بل إلى جمهور أوسع ، كما يشير الانتقال - الواضح في الأصل العبري - من المفرد « أنت » في الآيتين ١١ و ١٧ الى الجمع «أنتم » في الآيتين ١٣-١٤. هذا الجمهور الواسع هو « بيت داوود » (الآية ١٣أ)، أي البلاط بكامله وسلالة داوود ، وخصوصًا حزقيّا .

في مرحلة لاحقة ، بعد أشعياء ، أضيفت الآية ١٥. وكما شرحنا آنفًا ، « معرفة الخير والشرّ » مجرّد جملة تشير إلى طور من أطوار نمو الطفل . غير أنها هنا ترتبط ، بشكل مصطنع ، مع أكل الزبد والعسل (الغذاء الصلب الأول الذي يتناوله الطفل بعد إفطامه) ، مما يستتبع أن « معرفة الخير والشرّ » تعني « معرفة الفرق بين الطعام الجيّد والسيئ » . لا شكّ في أن قدرة الطفل على رفض الطعام السيئ تنشأ قبل قدرته على معرفة « الخير والشرّ » بالمعنى الأخلاقي . وهكذا تكون غاية الآية ١٥ الظاهرة أن تختصر المسافة الزمنيّة بين ولادة الطفل والأحداث التي تتنبأ الآيات التالية بأنها ستحصل عندما يبلغ الطفل سنّ النقد . وأصبح تقصير المسافة الزمنيّة هذا أمرًا مرغوبًا به في فترة لاحقة ، عندما صارت

ولادةُ **عمّانوئيل**، أو الطفلُ الجديد نفسهُ، محتوى النبوءة الرئيس[١].

إن النتيجة النهائيّة للتغييرات التحريريّة كلّها نقرأها الآن في الآيات ١٠-١٧: تفسيرٌ لآية **عمّانوئيل**، يجعلها جيّدة لمدينة الربّ، أورشليم، وسيّئة للسلالة الداووديّة[٢]. بتعبير آخر، تحوّلت آية **عمّانوئيل** إلى نبوءة مسيانيّة أخرويّة تتوافق مع ما نقع عليه في ٩: ٦-٧ و١١: ١-٩ وعليه، أصبح عمّانوئيل نفسه مسيّا أخرويًا تتحدّث عنه النبوءتان الأخيرتان.

عندما أعيد تفسير النبوءة بهذه الطريقة، أصبحت ولادة **عمّانوئيل** هي الآية. وكانت إعادة التفسير هذه وراء تغيير آخر في النصّ، حصل عندما أوجد اليهود الناطقون باليونانيّة ترجمة السبعينيّة ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد: الترجمة الشهيرة من العبريّة **هَعُولمَاه** (المرأة الفتيّة)، في الآية ١٤، إلى اليونانيّة he parthenos (العذراء). تضع عذريّة الأم التوكيدَ على عجائبيّة الحدث، معزِّزَةً بهذا فكرةَ أنَّ الملك الأخروي سيكون نتيجة تدخّل الله المباشر، أي أنه لن يكون مجرّد ملك من

(١) انظر ٩: ٦-٧؛ ١١: ١-١٠. أعتقد أن المقصودَ جعلُ فترة الانتظار هنا أقصر من تلك التي ترتبط بآية **مهير شلال حاش بز**. انظر التعليق على ٨: ٤.

(٢) ربما كان هذا المعنى الثنائي موجودًا في الآية ٨: ٨ب التي هي إضافة تحريريّة قد يكون القصد منها إما إنهاء النبوءة السابقة في ٨: ٥-٨أ، أو التمهيد للفقرة التحريريّة التالية في ٨: ٩-١٠. في الحالة الأولى تشير إلى التهديد الأشوري، ومن داعي الغرابة أن عمانوئيل يصبح في نهاية الآية علامة لخلاص أورشليم ودينونة آحاز. إذا كان المقصود من الآية ٨ التمهيد للنبوءة التالية، فالأجنحة هي الربّ الذي يُنظر إليه كحامي يهوذا. في هذه الحالة يكون لعمانوئيل (الآية ٨ب) المدلول الإيجابي عينه كما في نهاية الآيتين ٩-١٠.

سلالة أخرى. وتؤكّد الفقرتان المتصلتان بهذه الآية، ٩:٦-٧ و١١:١- ٩، هذه النقطة عينها. تقول الأولى «لأنه يولد لنا ولدٌ، ونعطى ابنًا» (٩:٦أ). إن صيغة النكرة، واستعمال المجهول، والقول إن ما يحصل، يحصل «لأجلنا»، تفترض كلّها تدخّلًا إلهيًا[1]. أما ١١:١-٩، فبربطها الملك الأخروي بيسّى بدلًا من داوود (الآية ١)، تقيم تكافؤًا بين المسيّا الموعود وداوود نفسه. أي تعتبره شخصًا يُقام من الله مباشرة، لا بطريقة غير مباشرة، من خلال الخلافة الداووديّة القائمة. ويشكّل هذا التفسير، المشترك في كلّ النصوص بشكلها الأخير، خلفيّة استعمال متى لأشعياء ٧:١٤ في روايته لولادة يسوع من العذراء (متى ١:١٨- ٢٥).

آية مهير شلال حاش بز (الإصحاح ٨)

حتى بعد أن أعطى أشعياء آحاز «آيتين» مؤكّدًا له تعهّد الربّ بأن يحامي عن مدينته، إلّا أن آحاز بقي مرتابًا. وما يأتي بعد ذلك لم يعد تأكيدًا بل دينونة للملك على عدم إيمانه. ولكن كيف يستطيع أشعياء أن يؤدّب الملك من دون أن يثبت خطأه؟ وكيف يثبت خطأ آحاز قبل

(١) ليست هذه الفكرة فكرة خاصة بالنبوءة. فهي جزء من الاعتقاد العام بأن الملك يصبح، عند اعتلائه العرش، «ابن الإله» (مزمور ٢: ٧). مع ذلك أعتَقدُ بشدة أن سياق النبوءة الحاضرة يُدخِلُ فرقًا حاسمًا: فهو معادٍ لآحاز (ومعادٍ لحزقيّا) وتاليًا، معادٍ للسلالة الملكيّة. حتى لو لم يُعتبر الملك الأخروي مبطلًا للسلالة بالضرورة، إلّا أنه يُنظَر إليه، قطعًا، كآخر السلالة، أي أنه سينهيها، الأمر الذي يستتبع أنه «سيضع حدًّا لها». بكلمات أخر، إن هذا الموقف الأخروي في النبوءة هو الذي يُدخِلُ الفرق.

أن يتلاشى التهديد السوري الإفرائيمي من دون أن يسبّب أذى لأورشليم؟ كان هذا لا يزال في المستقبل، ولذلك كلّ آية جديدة تدين الملك على عدم ثقته سوف تكون غير مقنعة، في أحسن الأحوال، ومُجحفة في أسوئها. عندما يأتي الوقت، سوف يرى الكلّ إن كان الربّ سيحترم وعده، ولكن ماذا يمكن أن يفعل قبل ذلك؟ كلّ ما يستطيع أشعياء أن يفعله، وقد فعله، هو أن يكرّر الرسالة التي سبق أن قدّمها مرتين. تطابق **آية مهير شلال حاش بز** في ٨: ١-٤ آية **شيئار يشوب** في وظيفتها: فهي تعلن أن التحالف السوري الإفرائيمي لا يشكّل تهديدًا لأورشليم على الإطلاق. مع ذلك، تختلف النبوءتان، إذ تشدّد الثانية على تحكّم الله بالوضع:

١) مع أن آحاز كان المخاطَب الرئيس في الآيتين كلتيهما (الإصحاح ٧) إلّا أنه يغيب، بشكل لافت للنظر، عن الإصحاح ٨ بكامله.

٢) بخلاف الطفل الأول، يُحبَل بالثاني بناءً على طلب الربّ مباشرةً (الآية ١). هذا يعني أن الربّ نفسه هو مُبدئ الآية، وتاليًا، الحدث الذي تعنيه أيضًا - احتلال أشور لآرام وإسرائيل (الآية ٤؛ انظر أيضًا الآية ٧).

٣) تلي النبوءةُ الثانية (الآيات ٥- ٨) الأولى مباشرةً، كما لو كانت تكملة للأولى، هذا صحيح: (أ) فالنبوءتان كلتاهما تتحدّثان عن غزو أشور نفسه، (ب) ليس النقص في الإيمان الذي تشجبه الآية ٦ أمرًا جديدًا، بل هو ذاته ردّ آحاز غير المؤمن على آية **شيئار يشوب**. وتشدّد النبوءة الثانية أيضًا على عمل الربّ المباشر: «لذلك هو السيّد يُصعد عليهم ... ملكَ أشور» (الآية ٧).

اختلافٌ آخر بين آيتي **شيئار يشوب ومهير شلال حاش بز**: بخلاف الأولى، التي تنطبق فقط على آرام وإسرائيل، تشمل الثانية يهوذا في نطاقها. أشور الذي كان سيغزو عدوَّي يهوذا، إسرائيل وسوريا، سوف «يندفق إلى يهوذا» أيضًا (الآية ٨أ)[١].

يتّضح من هذه الملاحظات أن رسالة أشعياء الرئيسة هي الإصحاح ٨، الذي يشكّل الإصحاحُ ٧ تمهيدًا له. ويؤيّد هذا الاستنتاجَ أن عبارة «هذا الشعب»، التي تكتسب مكانةً بارزةً في «دعوة» أشعياء (٦:٩، ١٠)، لا ترد في الإصحاحات ٦-١٢ إلّا هنا فقط (٨: ٦، ١١، ١٢). وتُرجعنا أيضًا الإشارةُ إلى قداسة ربّ الجنود (٨: ١٣)، وسكناه في جبل صهيون (٨: ١٨) إلى رؤيا أشعياء في ٦:١-٥[٢]. هذا يعني أن الإصحاح ٦ يستبق الإصحاحَ ٨، ورسالة أشعياء في الإصحاح ٨ تنفيذٌ لتكليفه في الإصحاح ٦. وفي الحالتين، يأخذ الربّ، بسبب إفلاس الملكيّة، مصيرَ يهوذا بيديه.

رغم أن أشعياء كان واثقًا بأن ما كان يُخبره سوف يفعله الربّ من دون شكّ، في الوقت المناسب، إلّا أنه لم يكن قادرًا بأيّة طريقة على أن يثبت لسامعيه أنه كان على حقّ. وفي الحقيقة، كان أشعياء وحيدًا في اعتقاداته هذه (الآيات ١١- ١٥). عندما واجه آحازَ كان واضحًا

(١) لاحظ غياب الآية الرابعة قبل النبوءة الرابعة: تفسر النبوءتان الثالثة والرابعة الآية الرابعة. انظر أيضًا في ٨:١٤ الإشارة إلى «بيتَي إسرائيل».

(٢) هذا دليل على أن رسالة أشعياء الأساسيّة خلال حكم آحاز كانت تنتهي، على الأرجح، ب ٨: ١٨؛ مع ذلك قد تكون النبوءة في ٩:٦-٧ أصلية أيضًا.

للجميع أن التحالف السوري الإفرائيمي كان على وشك أن يهزم يهوذا وأورشليم . ولو قُدِّر لموقف أشعياء أن يُثَبت على الإطلاق ، فلن يكون هذا إلّا في المستقبل ، عندما يستعيد الناس كلامه ويتحقّقون منه . ولكن في الوقت الحاضر ، على رسالته أن تودَعَ وسيلة تدوم أكثر من الكلمة المحكيّة : عليها أن تصبح « كلمة » مكتوبة . ولذلك صُدَّت هذه « الشهادة »، التي تحمِل عنوان **مهير شلال حاش بز** ، وخُتِمت في حضور شاهدين رسميّين كتعليم أشعياء الذي تركه لتلاميذه (الآية ١٦؛ انظر الآية ٢) . وما كان على أشعياء ، بعد هذا ، سوى أن يلزم الصمت ، في خصوص هذا الأمر ، وينتظر بأملٍ (الآية ١٧). وفي غضون ذلك ، سيكون هو وتلاميذه آيات ، يُذكّر ربُّ الجنود من خلالها الشعبَ بالرسالة التي بعثها إليهم على يد أشعياء (الآية ١٨).

هذه هي المرّة الأولى، التي يُقال لنا فيها ، بشكل صريح إن « الكلمة » النبويّة كُتِبَت ، أي أصبحت كتابًا (مقدّسًا). وبهذا لم يُلزم أشعياءُ نفسَه بهذه الكلمة فحسب ، بل الله أيضًا ، للأفضل (إذا وفى الربّ بوعده) وللأسوأ (إذا برهنت الأحداث في المستقبل أن ذلك الوعدَ كان فارغًا). ولما انتهت الأمور ، لم تكن ثقة أشعياء في غير محلّها . وفي الوقت المناسب أنجز الله وعده ، وتثبّتت كلمة أشعياء .

ولكن هل يعني هذا أن الكلمة إذا ثبت أنها « الكلمة التي قالها الله لأشعياء »[1] ، تبطل أن تكون مناسبة لأيّة غاية أخرى؟ لا ، لا تُرمى كلمة الله بهذه السهولة . فهي عاشت بين تلاميذ أشعياء ، الذين

(١) انظر ٨:١،٥، ١١. انظر أيضًا ٨:٦،٩، ١١؛ ٧:٣،١٠، ١٣.

قرأوا هذا « الكتاب » وقبلوا أنه يمثّل « كلمة الله »، ولكن ليس كسجل تاريخي لما سبق وتحقّق في الماضي، بل لما يُنتَظَر تحقيقه في المستقبل (الآيتان ١٩- ٢٠)، حتى لدى أجيال لم تشهد المواجهة الأساسيّة أو الإثبات الأساسي.

نبوءات مسيانيّة (الإصحاحات ٩- ١٢).

ربما كانت النبوءة التي في ٩:٦-٧ جزءًا أصليًا ممّا « صُرّ وخُتم » في زمن آحاز (الإصحاح ٨)، وأنها تأتي من فترة لاحقة، بعد مواجهة أشعياء مع حزقيّا (الإصحاحات ٣٦- ٣٩). في كلتا الحالتين، كانت هذه النبوءة، التي تختصّ بالملك الأخروي، على الأرجح، الكلمة الأخيرة من الكتاب الذي تداوله تلاميذ أشعياء « كشهادته »[1]. كان أشعياء، بعد أن أضجره نقصُ الإيمان بالربّ، الذي أظهره بيت داوود (٧: ١٣)، يتطلّع إلى وقت يقيم فيه الربُّ ممثّلًا للملكيّة مستحقًا. وفي وقت لاحق، وقعت رؤياه على « وطن » يليق أكثر، خلال فترتي الجلاء وما بعده، بعدما نشأ الاهتمام بإعادة مملكة الشمال[2]. وفي ذلك الوقت، أُدخِلَت ٩:١- ٥.

وفي الوقت عينه، وجد آخرون سببًا ليوسّعوا رؤيا هذا النبي، الذي جعله اهتمامُه بمستقبل ملكيّة شعبه، النبيَّ المسيانيَّ الأول. ولم يكتفِ

(١) لاحظ كيف أن النهاية «غيرة ربّ الجنود تصنع هذا» تشير إلى افتتاحيّة الإصحاح ٦، كما إلى ٨:١٣و ١٨.

(٢) انظر لاحقًا حول حزقيال وأشعياء الثاني، وآنفًا حول عاموس ٩:٩- ١٠. انظر أيضًا إرميا ٣:٦-١٣، ١٨؛ حزقيال ٢٣:١- ٤٩؛ ٣٧:١٥- ٢٨.

محرّرو «الكتاب» الأشعيائي بتحديث ٩:٦-٧ بإضافة ٩:١- ٥، لكنّهم انتخبوا سلسلة فخمة من النبوءات المسيانيّة في الإصحاح ١١، الذي به وسّعوا وأنهوا ما سُمّي «بشهادة أشعياء» التي تضمّ الإصحاحات ٦-١٢ من الكتاب في شكله الحالي[١].

---

(١) يحتوي الإصحاح ١٢ نشيدًا نهائيًا للربّ المخلّص، قدّوس إسرائيل، الساكن في أورشليم (الآية ٦).

١٠
إرميا

استغرق نشاط إرميا النبوي ، وهو كاهن من عناثوث ، مدّة طويلة أي حوالى ثلاثين سنة على الأقلّ ، منذ « السنة الثالثة عشرة من ملك يوشيا » (٦٢٧ قبل الميلاد) حتى « سبي أورشليم من قِبَل البابليّين » (٥٨٧). تُضاف إلى هذا فترةٌ قصيرة في مصر بعد ٥٨٧ (الإصحاحات ٤٢– ٤٤). غير أنه ينبغي ألّا نعتبر الوقت الطويل ، الذي فيه نقل إرميا كلمات الله ، إشارة إلى أنه « أصبح نبيًا » ، بمعنى أنه لم يعد يعمل ككاهن ، حتى يمارس مهنة جديدة[١]، أو يتسلّم منصبًا جديدًا . يتضارب هذا الاستنتاجُ ونبرة الكتاب العامة .

١) يَقسم عنوانُ الكتاب نشاط إرميا النبوي إلى مرحلتين ، على الأقلّ : «...الذي كانت كلمة الربّ إليه في أيام يوشيا ... وكانت في أيام يهوياقيم...» (١: ٢، ٣).

٢) يتأكّد الانطباع الذي يتركه العنوان (أي أن إرميا اختصّ بنقل الكلمة الإلهيّة) من خلال النصّ الذي يقدّم ، بشكلٍ مستمرٍّ ، نبوءات تبدأ بصيغة مثل « فكانت كلمة الربّ إليه »[٢].

(١) انظر مناقشتي عاموس ٧:١٤– ١٥.

(٢) ١: ٤، ١١، ١٣؛ ٢: ١؛ ١١: ١؛ ١٣: ٣، ٨؛ ١٦: ١؛ ١٨: ٥؛ ٢٤: ٤؛ ٢٨: ١٢؛ ٣٢: ٦؛ ٣٣: ١، ١٩، ٢٣؛ ٣٤: ١٢؛ ٣٦: ٢٧؛ ٣٩: ١٥؛ ٤٩: ٣٤.

٣) الشيء الآخر الذي يميّز العنوان هو أنه وحده، من بين الكتب النبويّة، يشير إلى «كلمات النبي» (الآية ١)، و«كلمة الربّ» (الآية ٢). وهو يضع التوكيد على الأولى بإنزاله الثانية إلى رتبة جملةٍ موصولة («كلام إرميا... الذي كانت كلمة الربّ إليه...»). إن الكتاب النبوي الوحيد الآخر، الذي تُطلق على محتواه عبارة «كلمة النبي» بدلًا من «كلمة الله»، هو عاموس. أعتقد أن هذا يعكس وضعَ إرميا الفريد، بأنه تكلّم في أوقات وأوضاع متنوّعة جدًا: في عهد يوشيا (٦٢٧- ٦٠٩)، ويهوياقيم (٦٠٩- ٥٩٧)، وخلال السبي الأول إلى بابل (٥٩٧)[١]، وفي عهد صدقيا (٥٩٧- ٥٨٧)، وخلال الطرد من أورشليم (٥٨٧)، ولوقت قصير في مصر. بسبب تنوّع المناسبات، التي تنبأ فيها إرميا، كانت «كلمات إرميا» أكثر مطابقة للمحتوى من العبارة المفردة «كلمة الله».

وهكذا يعكس النصّ وعيًا، من جانب المحرّرين على الأقلّ، يفرض على إرميا، ليعمل كمُرسَل من الله خاص، أن يُكلَّف من جديد، كلّما دعت الحاجة إلى ذلك. ولا يتعارض تأكيدُ النصّ على أنّه اختير من بطن أمّه وكرِّس لهذا النوع من الحياة قبل ولادته (١: ٥) مع هذا الاستنتاج، ذلك لأن القصد من هذا التصريح مجرّدُ التوكيد على أنه لم يكن لإرميا خيار آخر في هذا الخصوص[٢].

---

(١) في الفترة ما بين يهوياقيم وصدقيا؛ انظر ٢ ملوك ٢٤:٦- ١٧.

(٢) انظر لاحقًا.

دعوة إرميا (الإصحاح ١)

في حين أن **مجد** الربّ يشكّل، في رواية دعوة أشعياء (الإصحاح ٦)، خلفيّة نشاطه، تأخذ هنا **كلمة** الربّ الدورَ الأول منذ البدء[١]. إن هذه الكلمة هي التي تُوجِّه حياة إرميا - وتبدأ عملها قبل ولادته، عندما أعلن الله تكريسَه نبيًا «للشعوب (الأمم)» (الآية ٥).

قد تبدو هذه الجملة الأخيرة في غير موضعها، ذلك لأن رسالة إرميا كانت في الحقيقة، موجّهة إلى بلده الخاص، يهوذا، حتى ولو تضمّنت نبوءات ضدّ الأمم[٢]. قد يكون سببُ ذلك أن إرميا تنبأ خلال سقوط أورشليم، وما رافقه من انهيار يهوذا ككيان اجتماعي سياسي مستقلّ. ونتيجة ذلك أصبح هذا الكاهن اليهوذي، الذي من عناثوث، رجلًا من دون وطن، وتاليًا، شاهدًا لإله في الشرق الأدنى بكامله. نجد دليلًا مباشرًا على منظور نبوءته «الشامل» في رؤياه الثانية: ليست خلفيّة الكلمة التي الربّ على وشك تحقيقها (الآية ١٢) سوى حصار أورشليم (الآية ١٥) كجزء من غزو البابليّين للشرق الأدنى القديم بأسره (الآيتان ١٤-١٥)[٣]. بتعبير آخر، إن الأمم منذ البدء جزء لا

(١) لاحظ تكرار عبارة «فكانت كلمة الربّ إليّ» في الآيات ٤،١١،١٣. لاحظ أيضًا استعمالها في ١:٢ حيث يليها تصريح إرميا الافتتاحي «اسمعوا كلمة الربّ». (٢: ٤).

(٢) إرميا ٢٥:١٤- ٣٨؛ ٤٦- ٥١. لاحظ الوضع المشابه في عاموس ١- ٢.

(٣) ستُضطر الأمُمُ التي احتلّها الفاتح وأخضعها - في هذه الحالة البابليّون - إلى الانضمام إلى حلفه والتصرّف كأعداء تجاه الشعوب التي تقف في وجه الفاتح. انظر إرميا ٢٥:١٣ب-٣٨ حول غزو البابليّين لأمم الشرق الأدنى القديم.

يتجزّأ من رسالة إرميا؛ فالحصار البابلي، بحسب الآيات ١٣-١٦ هو الذي سيمهّد الطريق لتحقيق كلمة الربّ ضدّ أورشليم[1].

تشرح الآية ٥ أن إرميا كلّف بهذه الرسالة الواسعة والمتنوعة قبل أن يكون لديه شيء يقوله في هذا الخصوص بوقتٍ طويل. ينبغي أن نقرأ هذا التصريح في السياق، وألّا نرى فيه برهانًا في نقاش لاهوتي حول قضايا غريبة عنه تمامًا، كالإرادة الحرّة والتعيين المسبق.

وظيفة هذه الآية أن تطوّق محاولة إرميا أن يسحب نفسَه من الصورة التي سبق الله ورسمها (الآية ٦)، عندما دُعي، أخيرًا، ليأخذ مكانه فيها (لاحظ تعبير «هذا اليوم» في الآية ١٠). إن الأمر تثبّت قبل سنوات عديدة، وما عند إرميا الآن أي شيء يقوله: ينبغي أن يذهب إلى كلّ مَن أرسل إليه، وأن يتكلّم بما يؤمر به (الآية ٧)، وهذا كلّ ما في الأمر! وبالفعل، إنّ تَداركَ أي اعتراض من جانبه يعني الكثير، لأنه لو تُرِكَ الخيار له لآثر، بكلّ تأكيد عدم قبول المهمة. يبدو الأمر، منذ البدء مزعجًا وشديد الخطر: فلماذا يحتاج إذًا إلى أن يطمئن بأن الربّ سينقذه (الآية ٨)؟ يُشبَّه إرميا هنا بجندي أرسله الضابط الآمر إلى الجبهة الأماميّة من معركة عنيفة، ليس لإرادته في هذا الخصوص أي اعتبار، عليه أن يذهب ويصنع ما ينبغي له صنعه.

إن المهمّة الملقاة على عاتقه هي في إيصال الرسالة. وللتأكيد أيضًا على أن رغباته الخاصة ليس لها أي دور، يُبلَّغ بأنه لن يختار حتى كلماته الخاصة. فاليدُ نفسُها التي صنعته في البطن، وكرّسته ليكون

(١) انظر لاحقًا.

نبيًا ، هي التي ستسكب كلمات الله في فمه (الآية ٩). ومعظم هذه الكلمات لن يكون سارًا . وما يجعل مهمّته خطرة هو أن هذه الكلمات ستكون ، في الدرجة الأولى ، نذيرةً بالدمار ، وبعد ذلك ، يأتي البناء في الدرجة الثانية (الآية ١٠)[١].

ولأن إرميا لم يكن أمامه أي خيار ، لم يعطَ فرصة ، مثل عاموس قبله ، لمناقشة المسألة مع الله[٢]. فهو مدعو فقط ليرى ما يريده الله أن يراه ، ويخبّر عنه بأمانةٍ . وكما في حالة عاموس ، تُروى الرؤيا المتعلّقة بالتكليف على مرحلتين[٣]. تُبنى الأولى (الآيتان ١١- ١٢) على لعب على الكلمات بين **شاقد** (شجرة لوز) **وشوقد** (ساهر)، وتُعلِم إرميا أن الربّ ساهر على كلمته وفي نيّته « إجراؤها » ، أي فعل ما قال إنه سيفعله . ونلاحظ أيضًا كيف أن رسالة إرميا هي في حماية كلمة الربّ ، وأن هذه الكلمة هي التي توجّهها ، كما لو أن وظيفته أن يكون مجرّد قناة لتلك الكلمة .

تكشف الرؤيا الثانية ما سيجريه الله ، في الحقيقة . تشير « القدر المنفوخة ، ووجهها من جهة الشمال » (الآية ١٣) إلى الهجوم البابلي في اتجاه شرق المتوسط (الآية ١٤). وما هذا سوى البدء ، ليس حصار أورشليم ويهوذا من قِبل بابل (الآية ١٥ب) غاية تصميم الله الآخيرة ، لكنّه مجرّد تمهيدٍ لنزاع بالغ الأهميّة بين يهوذا وإرميا[٤]. مع ذلك ، لا

(١) كما يتّضح من سائر الإصحاح ١.
(٢) انظر التعليق على عاموس ٧:١- ٦.
(٣) عاموس ٧:٦- ٩؛ ٨:١- ٣.
(٤) تُصوّره الآيتان ١٨- ١٩؛ انظر لاحقًا.

تصف كلمة الربّ هنا الخلفيّة والظروف لكنها تخلقها بشكل فعّال ؛ سيأتي محاصرو أورشليم لأن الربّ دعاهم (الآية ١٥أ).

إن قصده من دعوتهم إنزالُ العقاب بيهوذا لأجل خطاياه (الآية ١٦). وعلى إرميا أن يعلن لأبناء بلده هذه الدينونة الإلهيّة ضدّ يهوذا (الآية ١٧أ). ينبغي ألّا يُظهر إرميا أي خوف ، عندما يتلو عليهم هذه الرسالة (الآية ١٧ب)[١]؛ وإن خاف ، فالربّ نفسه هو الذي سيؤدّبه (الآية ١٧ج) ، وليس اليهوذيّون ! ماذا يهمّ إن خاف إرميا أم لم يخف ؟ لأن مدينة الله لم تعد أورشليم ؛ « في هذا اليوم » أصبح إرميا نفسه مدينة الله (الآية ١٨أ) لكي يحققّ الكلمة التي نُطِقَ بها « في هذا اليوم » (الآية ١٦أ)! وكما تُحاصَر المدينة ، هكذا سيُحاط إرميا من اليهوذيّين من كلّ الجهات (الآية ١٨ب)، وهؤلاء سوف يحاربونه (الآية ١٩أ) بسبب رسالته المزعجة ، لكنهم لن يقدروا عليه لأنّ الربّ نفسه سينقذه منهم (الآية ١٩ب) .

ويصبح حصار أورشليم من قِبل البابليّين ، عندئذٍ ، مجرّد استهلاك لوسائل الإعلام ، أي ، لأولئك الذين يهتمّون بما تستطيع آلة التصوير أن تظهره . أما ما يجري **حقيقة** – أي ما يهتمّ به إله إرميا حقيقة – هو أنّ الربّ نفسه يُحارَب ويُحاصَر من قِبَل « ملوك يهوذا ، ورؤسائه ، وكهنته ، وشعب الأرض » (الآية ١٨ب) . إن « شعب الربّ » المزعوم يهاجمونه ، في الحقيقة في معقله وعلى عرشه ، لكنّهم « لن يقدروا »

---

(١) لاحظ الموازاة بين الآيتين ٧ج–٨أ والآية ١٧.

عليه (الآية ١٩ب). لن يستطيعوا ذلك - لأنه، بشكل فجائي، لم يعد موجودًا في قدس الأقداس في هيكل أورشليم! لكنّه احتجب في مدينته الجديدة، إرميا نبيّه، المدينةِ التي لا تُدمَّر، ذلك لأن الكلمة التي نُطِقَ بها بعيدةٌ عن قبضة أولئك الذين قد يُهلِكون مُنشِئها.

إن الكلمات التي وضعها الله رسميًّا في أفواه كهنة هيكله بواسطة **التوراة**[1] المثبتة، تُبلَّغ الآن من خلال فم إرميا. والفرق بين الاثنين أن **التوراة** ترتبط بمعبدٍ، بينما تستقلّ كلمة إرميا عن أي موضع، وتاليًا، يستحيل تدميرها. يستطيع أولئك الذين لا يريدون سماع رسالته أن «يمنعوا إرميا من الذهاب إلى بيت الربّ»، لكنه قادر على أن يطوّق ذلك، بأن يطلب من باروخ أن يكتب كلماته، ويذهب إلى الهيكل، ويقرأها عنه هناك (٣٦:٥- ٦). ويستطيع الملك يهوياقيم حتى أن يتلف الدرج الذي كُتِبَت فيه كلمات إرميا (الآية ٢٣)، ولكن من دون جدوى؛ فبناءً على أمر الله (الآيتان، «أخذ إرميا درجًا آخر، ودفعه لباروخ ... فكتب فيه عن فم إرميا **كلّ** كلام السفر الذي أحرقه يهوياقيم»، وحتى «زيد عليه أيضًا كلام كثير مثله» (الآية ٣٢). ومع ذلك الكلام وإضافات أخر عليه، سوف ينمو درجُ إرميا ليصير كتابَ إرميا، ويُعترَف به «كتابًا» يُلاقى فيه الربّ من خلال كلمته الباقية. وستستمرّ في البقاء طويلًا بعد أن مات من أرادوا صَمْتَ إرميا، وبعد أن أصبح الهيكل، الذي وضعوا ثقتهم فيه، كومة من الكسارة.

---

(١) انظر المقدّمة.

الله يرفض مدينته المختارة (الإصحاح ٧)

والآن، بعد أن أصبح الهيكل مجرّدًا من ذاك الذي كان سبب وجوده، لم **تعد** التوراة المتصلة به تعليمات الربّ، بل مجرّد رأيٍ لكهنة الهيكل. إن تعليم الربّ تجده في مسكنه الجديد، إرميا؛ من الآن وصاعدًا، كلمة إرميا هي كلمة الربّ. وتحذّر هذه الكلمة، بشكل علني، أولئك الذين يثقون ثقة عمياء بقداسة الهيكل كضمانة لحمايتهم، إنهم يقترفون خطأ (الآيات ١-٤، ٨). لكي يضمنوا الأمن والسلامة لنفوسهم، على الشعب أن يتمّموا إرادة الله، أي أن «يجروا عدلًا بين الإنسان وصاحبه» (الآية ٥). لكنّهم، بدلًا من ذلك، ظلموا الغريب، واليتيم، والأرملة، وأراقوا دمًا بريئًا، وساروا وراء آلهة أُخر (الآية ٦؛ انظر أيضًا الآية ٩)، ثم يأتون من وقت إلى آخر، من دون خجلٍ، ليقفوا أمام الربّ في بيته، ظانين أنه إمّا لم يرَ أو لم يهتمّ، وسينقذهم من الخطر على كلّ حال (الآية ١٠).

وفجأة يلقي إرميا قنبلة: الله يرى، ويهتمّ، وهو بسبب خطايا شعبه، مستعد لأن يصنع لأورشليم، ما صنعه مرّة لشيلو! لكي نفهم تأثير هذا الكلام على المستمعين، علينا أن ندرك أنه في نهاية القرن السابع قبل الميلاد كانت أورشليم تُعتبَر **المدينة** التي اختارها الله أخيرًا لتكون مدينته[١]. أما شيلو فكان معبدَ مملكة إسرائيل الشماليّة، المملكة التي أنكرت (في نظر يهوذا)، بطريقة غير شرعيّة، السلالة الداووديّة،

---

(١) انظر مزمور ٧٨: ٦٧- ٦٩.

وبسبب جحودها عانت الدمار والسبي كعقاب إلهي[١]. هذا بالإضافة إلى أن شيلو نفسَه دُمِّر قبل ذلك بفترة طويلة ، وبسبب الخطيئة ذاتها التي ارتكبها كهنتُه وشعبُه[٢]! كان اليهوذيّون في أيام إرميا يعتبرون شيلو مرادفًا للجحود ، مثال الشرّ بحسب الإصلاح التثنوي الذي كان يسير على قدم وساق في ذلك الوقت . وعليه ، أن تُوضَع مدينة الله المختارة ، أورشليم ، على قدم المساواة مع شيلو الوثني والمخزي فهذا يعني التجديف ، في أحسن الأحوال . كان الربّ ، إله يهوذا ، بالنسبة إلى الكهنوت الأورشليمي ، **تحديدًا**، إله أورشليم ! كيف يقفون إذًا من دون أن ينبسوا ببنت شفة ، في حين أن إرميا ، لا يناقض هذا اللاهوت الرسمي بشكل صريح فحسب[٣]، بل يفترض بهذا أيضًا حتميّة دمار مدينتهم ؟ لا شكّ في أنه بدا لهم خائنًا لوطنه ؛ ولا تختلف ردّة الفعل على رسالته عمّا تلقاه الذين اعتُبروا خائنين في كلّ العصور .

مع أن الجانب السلبي من إرميا أثار هذا الردّ البغيض ، إلّا أنه كان هناك أيضًا جانب إيجابي . فهو لم يرفض فقط اللاهوت الرسمي لكونه مخطئًا ، بل أعلن لاهوتًا آخر هو الحقيقي ؛ أكّد إرميا أن ما يهمّ هو اسم الربّ : فهو لا يتحدّد ولا يُربَط بأيّة مدينة ، بل هو حرٌّ في أن يجعل « اسمه » يسكن أينما أراد . سكن اسمه مرة في شيلو ، لكنه تركه ،

---

(١) انظر ٢ملوك ١٨:١١- ١٢.

(٢) انظر مزمور ٧٨:٥٦- ٦٤؛ ١صموئيل ٢- ٣. إن خطايا عالي وأبنائه هي التي دفعت الربّ إلى أن يقيم صموئيل الذي به مسح داوودَ مختارَه (مزمور ٧٨:٧٠- ٧٢).

(٣) يشكّل المزمور ٧٨ خلاصة هذا التعليم.

وسكن مرة في أورشليم ولكنه تركها، وهو الآن يسكن في نبيّه إرميا[1].

عند هذه النقطة ينحرف إرميا عن الطريق الذي حدّده إصلاح تثنية الاشتراع. تضع **التوراة** الموسويّة، كما حدّثها المصلِحون، حدودًا لله ضمن عالم الهيكل وأورشليم، أمّا إله إرميا فهو حرّ تمامًا من هذه الحدود. ولمّا أهمل إرميا هذا الجانب من اللاهوت الرسمي، لم يعد له خيار سوى أن يهمل جانبًا آخر: لم يقدّم أي أمل في الهروب من دينونة الله. كانت وعود تثنية الاشتراع بالبركات كثواب على الطاعة، وباللعنات كعقاب على العصيان، تقدِّم دائمًا للشعب أملًا بالنسبة إلى المستقبل. فإذا ما غيّروا طرائقهم، يحوّل الله، بالتأكيد، الأوقات الصعبة إلى أوقات حلوة. ولكن بعد أن رفض الربُّ، علنًا، أورشليم، وتبنَّى إرميا ناطقًا بلسانه، لم يعد يستطيع أن يسمح ببقاء أورشليم بمعزل عن الأذى، فمن شأن ذلك أن يثبت خطأ كلّ من آمن واعتقد أنه مقيّد فيها أو محدّد بها. إن خلاصها يبرهن أن إرميا كان على خطأ، وإصلاح تثنية الاشتراع على صواب في معظم القضايا الأساسيّة، التي كانا يختلفان عليها! ولهذا لم يسمح لإرميا حتى بالصلاة، أو التوسّل من أجل الشعب، الذي حُكِمَ عليه بالهلاك؛ وإذا أراد أن يحاول ذلك، فلا جدوى، فقد حذّر الله من أنه لن يستمع (الآية ١٦). كان حكمه بالإبادة التامة نهائيًا (الآية ٢٠؛ أيضًا الآيات ٢٧– ٣٤): سينضمّ يهوذا وأورشليم إلى مصير إسرائيل والسامرة (الآية ٣٤).

تشدِّد الفقرة التحريريّة في الآيات ٢١–٢٦ مرة أخرى على

(١) انظر آنفًا حول الإصحاح الأول؛ انظر أيضًا ٧: ١٢.

التعارض القائم بين **التوراة** الكهنوتيّة **ودبار** (كلمة) إرميا ، كما لو كانت تريد أن تبرّر الدمار الموعود . منذ البدء ، لم يطلب الله ذبائح (وظيفة الهيكل الرئيسة !) بل طاعة لصوته ، وصوتُه يُسمع ، على الدوام ، في « عبيده الأنبياء » . مع ذلك ، إذا كان رَفْضُ الهيكل **والتوراة** مهّد الطريقَ لدمار أورشليم ، فقد مهّد الطريق أيضًا لتجديد يلي الدمار . وإلّا يصبح هذا الإله المعروف بأنه إله أورشليم ، والذي أخذ على عاتقه أن يبذل أقصى ما في وسعه دفاعًا عنها ، أضحوكة ، في أحسن الأحوال ، بعد أن تغرق أورشليم في الدخان – لكن الإله الذي رفض علنًا هذه النظرة إليه لأنها غير صحيحة ، والذي أظهر أنه قادر على أن يتّخذ له مسكنًا حيثما أراد ، يستطيع أيضًا أن يكون له دور فعّال في حياة شعبه بعد دمار مدينتهم ، التي كانت قد أصبحت ، بالنسبة إليهم ، أكثر بقليل من صنم ! هذه هي بالضبط فكرة « العهد الجديد » ، كما يُشهَد له في إرميا ٣١:٣١– ٣٤.

كتاب التعزية (الإصحاحات ٣٠– ٣٣)

ترد فقرة « العهد الجديد» في ما يُسمَّى « كتاب التعزية ». يشكّل الإصحاحان ٣٠– ٣١ الشعريّان أساسًا ، قلبَ هذه المواد الأصلي ، الذي أُضيفَت إليه ، لاحقًا ، الفقرات النثريّة التي في الإصحاحين ٣٢– ٣٣. كانت رسالة الأمل ، الواردة في « كتاب التعزية » ، تتوجّه أساسًا إلى مملكة إسرائيل المدمَّرة[١]. وقد أعلنها إرميا ، على الأرجح ، خلال فترة الراحة ،

(١) نستنتج هذا من استعمال أسماء يعقوب (٣٠: ٧، ١٠، ١٨؛ ٣١:٧، ١١) ، وإفرائيم (٣١:٦، ٩، ١٨، ٢٠)، والسامرة (٣١: ٥)، وهي تعابير خاصة بمملكة

التي تلت إصلاح تثنية الاشتراع السنة ٦٢١، عندما أتاح انحطاط أشور ليوشيا، ملكِ يهوذا، فرصةً لمحاولة استرداد أراضي مملكة الشمال السابقة إليه[1]. وبعد كارثة ٥٨٧، أعيد صوغ الأصل حتى يشمل يهوذا في الاستعادة (التجديد) الموعودة (٣٠:٣- ٤؛ ٣١:٢٣- ٢٤، ٢٧)، وخَتَمَت المقطعَ المحرَّرَ بكامله، الذي في الإصحاحين ٣٠- ٣١، نبوءةٌ جديدةٌ حول بناء أورشليم (٣١:٢٨- ٤٠).

ويمكننا أيضًا أن نلاحظ هذا الانعطاف الذي طرأ على نبوءة إرميا الأصليّة في فترتي الجلاء وما بعده في الإصحاحين ٣٢-٣٣ المُزادين. فهما يتألّفان من فقرتين عن نشاط إرميا المتأخر في السنة ٥٨٧ (٣٢ و٣٣:١- ١٣)، بالإضافة إلى نبوءة أخرويّة، مسيانيّة حول اتحاد إسرائيل ويهوذا تحت لواء داوود (٣٣:١٤-٢٦)[2]. وينعكس التطابق بين الإصحاحين ٣٠-٣١ والإصحاحين ٣٢- ٣٣، بوضوح، في العودة في ٣٣:٢٠ و٢٥ إلى موضوع نقع عليه أولًا في ٣١:٣٥- ٣٧، ألا وهو أن الله يُعتمَد عليه في إنجاز وعود التجديد.

إسرائيل (انظر الجزء الأول الصفحات ٤٨- ٥٠). ويصحّ هذا أيضًا بالنسبة إلى «راحيل» في ٣١:١٥: كانت أم بنيامين وجدة (عن طريق يوسف) منسى وإفرائيم، السبطين الرئيسيّين في المملكة الشماليّة (انظر الجزء الأول، الصفحات ٧٨- ٨٢).

(١) انظر ٢ملوك ٢٣:١٩-٢٠ و٢أخبار ٣٥:١٧- ١٨؛ راجع إرميا ٣١- ٦.

(٢) يدلّ الذِكرُ المباشر للاويين بالارتباط مع داوود (الآيات ١٧- ١٨، ٢١- ٢٢) على فترة كاتب الأخبار (انظر الجزء الأول، الصفحات ٢١٦- ٢٢١).

العهد الجديد (٣١:٣١– ٣٤)

تحتلّ فقرة « العهد الجديد » قلب « كتاب التعزية »[١]. وكما هي الحال بالنسبة إلى الإصحاحين ٣٠– ٣١، عدّل محررون لاحقون كلمات إرميا الأصليّة[٢]. كانت هذه النبوءة أساسًا ، على الأرجح ، تتألّف من الآيات الثلاث الأُول فقط ، ذلك لأنها تشترك في مواضيع تطرحها التثنية ، لا نجدها في الآية ٣٤:

١) أن الله سيقطع مع شعبه عهدًا جديدًا يختلف عن العهد الذي قطعه في زمن الخروج من مصر (الآية ٣٢)، فكرةٌ تحمل ختم تثنية الاشتراع : « هذه هي كلمات العهد الذي أمر الربّ موسى أن يقطعه مع بني إسرائيل في أرض موآب ، فضلًا عن العهد الذي قطعه معهم في حوريب » (٢٩: ١)[٣].

٢) إن صورة العهد المكتوب على القلب (الآية ٣٣ب) ، بدلًا من

---

(١) يمكننا أن نتبيّن المكانة المركزيّة التي يحتلّها العهد الجديد لدى محرّري « كتاب التعزية » من أن مفهوم العهد يعود ويظهر في النبوءة المسيانيّة في آخر الإصحاح ٣٣ (الآيتان ٢٠– ٢١).

(٢) قارن الآيتين ٣١ و٣٣ ولاحظ إضافة « وبيت يهوذا » في الأولى . لم تكن هناك حاجة لتحرير مماثل للآية ٣٣، لأن مجرّد تعديل عنوان النبوءة ، أو الآيةِ الأولى منها ، كافٍ ليحدّد نبرة ما يليها ؛ في هذه الحال يفترض التعديل أن تكون « إسرائيل » في سائر الفقرة تشمل إسرائيل ويهوذا معًا. يعطي الإصحاح ٣٠ مثلًا واضحًا آخر على هذا المبدأ. تكفي إضافة الآية ٤ النبوءة الطويلة التي تمتدّ من ٣٠:٥ إلى ٢٢: ٣١.

(٣) أيضًا ٤:١،٤٤– ٤٩. انظر أيضًا الجزء الأول ، الصفحتين ١١٧– ١١٨.

ألواح الحجر القابلة للكسر، صورةٌ تثنويّة أيضًا. مباشرة بعد تصريح التثنية الذي اقتبسناه آنفًا، نقرأ الآتي: «ودعا موسى جميع إسرائيل، وقال لهم: أنتم شاهدتم ما فعل الربّ أمام أعينكم، في أرض مصر، بفرعون وبجميع عبيده، وبكلّ أرضه. التجارب العظيمة التي أبصرتها أعينكم وتلك الآيات والعجائب العظيمة. ولكن لم يُعطكم الربّ قلبًا لتفهموا وأعينًا لتبصروا، وأذاناً لتسمعوا إلى هذا اليوم» (٢٩: ٢- ٤). هذا هو السبب الذي من أجله كُسِرَت الألواح الحجريّة الأساسيّة – مع العهد الذي كانت تحمله – ونُحِتَت ألواح جديدة (تثنية ٩: ١- ١٠: ٥). وليس العلاج، في هذه الحالة، مجرّد ألواح حجريّة جديدة، بل «ختانة **القلب**» (تثنية ١٠: ١٦)، ذلك لأن المطلوب كان «أن تعبد الربّ من كلّ **قلبك**» الآية ١٢) وتنادي «اسمع يا إسرائيل»، اعترافُ إيمان التثنية الرئيس[١] بالموضوع عينه: «اسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا، ربّ واحد. فتحبّ إلهك من كلّ قلبك ... **ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك**» (تثنية ٦: ٤- ٦)[٢].

٣) نجد التصريح «أكون لهم إلهًا، وهم يكونون لي شَعبًا» (الآية ٣٣ج) كنتيجة للعهد الجديد، في التثنية أيضًا: «ثم كلّم موسى والكهنة اللاويون جميع إسرائيل قائلين: انصت واسمع يا إسرائيل،

---

(١) وهي كذلك اعتراف إيمان اليهوديّة الناشئة ككلّ منذ أيامها الأُول. انظر مرقس ١٢: ٢٩- ٣٠؛ أيضًا متى ٢٢: ٣٧ // لوقا ١٠: ٢٧.

(٢) انظر أيضًا: ٤: ٩، ٢٩، ٣٩؛ ٨: ٢، ٥؛ ١١: ١٣، ١٦، ١٨؛ ١٣: ٣؛ ١٥: ٧، ٩، ١٠؛ ١٧: ١٧، ٢٠؛ ١٨: ٢١؛ ٢٦: ١٦؛ ٣٠: ٢، ٦، ١٠، ١٤، ١٧؛ ٣٢: ٤٦.

اليوم صرت شعبًا للربّ إلهك!» (تثنية ٢٧: ٩)[١].

كانت نبوءة «العهد الجديد» الأساسيّة، إذًا جزءًا لا يتجزّأ من النبوءة الأصليّة كاملة، التي تغطّي الإصحاحين ٣٠- ٣١، والتي قالها إرميا بُعيد الإصلاح التثنوي. إلّا أنه قُدّر للآمال الأساسيّة المرتبطة بالعهد الجديد أن تتبدّد. ولم يظهر زيفُ إيمان اليهوذيّين العنيد والأعمى بلامقهورية هيكلهم[٢] إلا عند سقوط أورشليم في السنة ٥٩٧[٣] أولًا، ثم عند سقوط المدينة والهيكل ثانيًا، ودمارهما النهائي في السنة ٥٨٧. بعد هذا، لم يعد يهوذا قادرًا على أن يكون مخلّص إسرائيل المرسَل فحسب، لكن بالإضافة إلى ذلك كانت المملكة الجنوبيّة تواجه السبي والزوال. وهكذا، وجب تحديث نبوءة «العهد الجديد».

تعود إضافة الآية ٣٤ إلى إرميا نفسه في وقتٍ ما بعد السنة ٥٩٧، وعلى الأرجح، بارتباطٍ مع أحداث السنة ٥٨٧[٤]. يعرض فيها وضعًا متناقضًا: عهدًا، تصبح فيه **التوراة** المكتوبة زائدةً، غير ضروريّة، ومعها كلّ أشكال التعليم الصادرة عن الشيوخ أو الكهنة، الذين يعرفون الربّ

---

(١) انظر بالإضافة إلى ذلك ٢٨: ٩؛ ٢٩: ١٣. انظر أيضًا ٤: ٢٠؛ ٧: ٦؛ ١٤: ٢.

(٢) إرميا ٧: ١- ٢٠؛ ٢٦: ١- ١٥؛ ٢٨.

(٣) ٢ملوك ٢٤: ١٠- ١٧؛ ٢أخبار ٣٦: ١٠.

(٤) لا نرجّح مصدرًا من فترة السبي أو ما بعده، وذلك بسبب موقف النبوءة ضدّ التعليم. فهذه هي وظيفة **التوراه** الرئيسة التي أصبحت ميزة أساسيّة لدى اليهوديّة الناشئة (انظر الجزء الأول، الصفحات ٢٠٨- ٢١١). أما في خصوص التاريخ لاحظ أن الإصحاحين ٣٢و٣٣ المضافَين كلاهما يبدآن بإشارات مباشرة إلى السنة ٥٨٧.

مُنشِئًا للعهد . كلّ إنسان سوف يعرف الله تلقائيًا بصرف النظر عن عمره أو وضعه الاجتماعي[١]، كما لو أن محتوى **التوراة** الإلهيّة فطري أو معلَّم من الله نفسه . أكثر من ذلك ، إن المعنى المتضمَّن **هو** أن الشعب لن يعرف مشيئة الربّ فحسب ، لكنه سوف يتقيّد بها . وقد أظهر تاريخ إسرائيل السابق بكامله أن هذين الأمرين لا يتفقان تلقائيًا ، فقد وقع شعب الله مرارًا وتكرارًا في الخطيئة ، الأمر الذي دفعه إلى تحقيق لعنة **التوراة** بدلًا من بركتها[٢]. إلّا أن ما يتصوّره إرميا هو غياب الإثم والخطيئة ، الذي بواسطته ستأتي البركات الموعود بها في التوراه ، لا اللعنات . غير أن غياب الخطيئة ليس حصيلة تجنّب الشعب للخطيئة ، ونجاحهم في ذلك بسبب جهدهم الخاص ؛ بل هو حقيقة ، لا يدركها البشر ، أسّسها الله ذاته . قرّر ، من جهة واحدة ، أن يستأصل الإثم والخطيئة بصفحه عن شعبه ، أي ، بإزالة خطيئتهم من المكان الوحيد حيث تُحسَب لهم أي من ذاكرته . فما لم يعد في ذاكرته ، لم يعد موجودًا[٣].

بإضافة الآية ٣٤ يكتسب « العهد الجديد » في الآيات ٣١-٣٣ معنى جديدًا . ففي حين أن العهد التقليدي يتطلّب **توراه** ، يستقي منها

---

(١) قد تعني العبريّة **قاطون** إما صغيرًا / شابًا أو صغيرًا / دنيًّا ، وكذلك غادول التي تعني كبيرًا / عجوزاً أو كبيرًا / عظيمًا . إذا كان المعنى الثاني هو المقصود تصبح الفكرة أنه تحت لواء العهد الجديد لن تكون ثمّة حاجة لمعلّمين أو « ربينيين » يكونون « أعظم » في شؤون التوراه .

(٢) انظر تثنية ٢٨ حيث يتّضح أن بركات **التوراه** ولعناتها وجهان لعملة واحدة .

(٣) هذا يفسّر لماذا لم يكن منطقيًا بالنسبة إلى بولس ، الذي اعتبر أن هذا العهد الجديد تحقّق في يسوع المسيح ومن خلاله ، أن يخطئ المسيحي المعمَّد (رومية ٦).

الشعب تعليماتٍ ، حتى يعرفوا كيف يتجنّبون كسره وتحمّلَ النتائج ، إلّا أن هذا العهد لا يمكن كسره ، وهو لا يقدّم نتائج وخيمة . وهو تاليًا، عهد « جديد » بالحقيقة ، بخلاف العهد الجديد الذي لإصلاح تثنية الاشتراع ، الذي لم يكن سوى تجديد للعهد القديم . وفي الواقع ، تغلب هنا فكرة الجدّة على فكرة العهد ، حتى أن عبارة « العهد » تصير مرادفة لعبارة « علاقة ». تعيد إضافة الآية ٣٤ تحديد « العهد الجديد » في الآية ٣١ كعلاقة جديدة بالكليّة ، حتى أنه تصعب مقارنتها مع أي شيء آخر . مع مفهوم الجدّة المطلقة هذا نقترب من حزقيال و« أورشليم الجديدة »، وأشعياء الثاني و« الخليقة الجديدة »، وعهد الختانة « الكهنوتيّة » الذي منحه الله هبة غير مشروطة[1] .

كتاب إرميا

تعكس الصيغة الأخيرة من الكتاب المنسوب إلى إرميا ملحمة ابتدأ بكتابتها إرميا نفسُه وأكملها تلاميذُه وكهنة ما بعد الجلاء . يسيطرُ على هذه الملحمة الاعتقادُ بأن وجودَ جماعة الربّ وحياتَها يُبنَيان على كلمته فقط ، كما تعبِّر عنها كلماتُ إرميا . نلاحظ هذا بوضوح في السبعينيّة[2] (اليونانيّة) والتقاليد[3] الماسوريتيّة[4] (العبريّة).

في السبعينيّة ، التي يبدو أنها حفظت ترتيب المواد الأساسي في

(١) في خصوص إبراهيم والختانة ، انظر الجزء الأول ، الصفحات ١٨٩- ١٩٨.

(٢) نسبة إلى الشيوخ السبعين الذين يقال عنهم إنهم ترجموا الكتابات اليهوديّة من العبريّة إلى اليونانيّة في الإسكندريّة في عهد الملك بطليموس الثاني فيلادلفيوس (٢٨٣- ٣٧٤ قبل الميلاد). نقع على هذه الأسطورة في « رسائل أريستاس »، وهي كتابات يهوديّة من القرن الثاني أو الأول قبل الميلاد .

الكتاب، يلي المقطعَ الذي يتكلّم عن دينونة أورشليم ويهوذا (١:١-٢٥: ١٣) مقطعٌ يتوجّه إلى الأمم (٢٥:١٤-٣٢: ٣٨). يتناغم هذا مع ظهور الربّ لإرميا سيّدًا على الكون بأسره، وليس على يهوذا فقط (١:٥ج و ١٠). ويلي نبوءاتِ الاستعادة (٣٣- ٤٢) مقطعٌ أخير حول السنوات الأخيرة من نشاط إرميا (٤٣- ٥١). ويعكس بروز باروخ، وفي الخصوص نشاطه الكتابيّ في الإصحاحات ٤٣- ٥١، على الأرجح، اهتمامَ المحرّر بإظهار الطريقة التي حُفِظَت بها نبوءات إرميا، وكيف أصبحت، في النهاية، كتابًا قانونيًا. الإصحاح ٥٢ ملحق تاريخي يطابق ٢ ملوك ٢٤:١٨-٢٥: ٣٠؛ ويتشابه، من حيث وظيفته، مع نهاية كتاب الملوك الثاني: ذلك أنه يعبّر عن الأمل في استمراريّة السلالة الداووديّة[1].

في النصّ الماسوريتي، يحتوي القسم الأول (الإصحاحات ١- ٢٥) على نبوءات دينونة ضدّ يهوذا، وخصوصًا أورشليم (١- ٢٤). ويقدّم

---

(٣) هناك اختلاف كبير في ترتيب الإصحاحات في كتاب إرميا بين نصّ السبعينيّة والنصّ الماسوريتي. تظهر النبوءات ضدّ الأمم (الإصحاحات ٤٦-٥١ في النصّ الماسوريتي، والترجمة العربيّة) في السبعينيّة بعد ٢٥:١٣ من النصّ الماسوريتي (وبترتيب مختلف). وهكذا يصبح إرميا ٤٦:١-٥١:٦٤ في النصّ الماسوريتي ٢٥:١٥-٤٥:٥ في نصّ السبعينيّة.

(٤) نسبة إلى الماسوريتيّين الذين أدخلوا العلامات الصوتيّة إلى النصّ العبري الساكن ابتداءً من القرن الثامن بعد الميلاد. يشتق اسم ماسوريت من العبريّة **ماسوراه** التي تعني، على الأرجح، «تقليدًا» وتاليًا «قراءة تقليديّة».

(١) انظر الجزء الأول، الصفحات ١٧٦- ١٧٨. انظر أيضًا آنفًا حول أشعياء ٩و١١ في خصوص أهميّة شخص داوود في فكر فترتَي الجلاء وما بعده.

الإصحاح الأخير من هذا القسم بابلَ كضربة الربّ ضد يهوذا الخاطئ (٢٥: ١-١٣أ)، وضدّ شعوب الشرق الأدنى القديم الأخر أيضًا (٢٥: ١٣ب- ٣٨). يعرض القسم الثالث (الإصحاحات ٣٦- ٤٥) السنوات الأخيرة من نشاط إرميا. وبين هذين القسمين يقع القسم الثاني (الإصحاحات ٢٦- ٣٥) الذي يتضمّن نبوءات خلاص واستعادةٍ تبلغ أوجها في «كتاب التعزية» (الإصحاحات ٣٠- ٣٤). ولدينا أخيرًا نبوءاتٌ ضدّ الأمم (الإصحاحات ٤٦- ٥١)، وملحق تاريخي (الإصحاح ٥٢).

وممّا يلفت النظر أن الوعود بالاستعادة تظهر، في التقليدين النصيّين، ضمن مجموعة الكتابات التي تصف إعلانَ إرميا الدينونة ضدّ يهوذا، ورفضَ الشعب لرسالته. يبدو هذا نموذجًا لكلّ كتاب يرتبط باسم نبي من فترة ما قبل الجلاء[١]. أعتقد أن القصد منه التأكيد على معرفة الله المطلقة لكلّ الأحداث التاريخيّة وقدرته عليها، بما فيها الأحداث المستقبليّة. كان هذا الموقف ملحًّا في اليهوديّة الناشئة، حيث صار ربّ أورشليم يُعتبَر الإله الواحد، والعالمي، والكلّي القدرة، والكلّي المعرفة[٢]: فاستعادة أورشليم لم تكن حدثًا اعتباطيًا، بل سبق

(١) انظر التعليق على عاموس سابقًا (٥: ٦، ١٤- ١٥؛ ٩: ٨ب)، وهوشع (١: ٧، ١٠- ١١؛ ٢: ١)، وأشعياء (١: ٢٦- ٢٧؛ ٢: ٤- ٦؛ ٨: ٩- ١٠؛ ٩: ١- ٧؛ ١٠: ٢٠- ٢٣؛ ٢٤- ٢٧؛ ١٤: ١- ٢)، ولاحقًا حول صفنيا وميخا.

(٢) انظر الجزء الأول، الصفحات ١٨٠- ١٨٨.

إعلانها وتمّ تحقيقها من قِبَل الإله نفسه، الذي أراد دمارها وحقّقه. لا شيء يمكنه الهروب من نظر من قال:

«**أنا الربّ صانع كلّ شيء، ناشر السماوات وحدي، باسط الأرض. من معي؟ مبطل آيات المخادعين، ومحمّق العرّافين، مرجّع الحكماء إلى الوراء، ومجهّل معرفتهم. مقيم كلمة عبده، ومتمّم رأي رسله. القائل عن أورشليم ستُعمر، ولمدن يهوذا ستبنَين، وخربها أقيم... مصوّر النور وخالق الظلمة، صانع السلام وخالق الشرّ**» (أشعياء ٤٤:٢٤- ٢٦؛ ٤٥: ٧).

كتب ناحوم، وصفنيا، وحبقوق

يتضمّن القانون الكتابي ثلاثة كتب أُخر، يُفهَم محتواها بشكل أفضل على خلفيّة النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد: ناحوم، وصفنيا، وحبقوق.

إن موضوع ناحوم هو سقوط نينوى، الذي يمكن تأريخه إمّا حوالى السنة ٦٢٥ عندما حوصرت المدينة من الميديّين، أو، وهذا مرجّح أكثر، حوالى السنة ٦١٢ عندما سقطت أمام الائتلاف الميدي البابلي.

يُعلمنا عنوان صفنيا أنه تنبأ «في أيام يوشيا بن عمّون، ملك يهوذا» (١:١ب). يوبّخ كتابه يهوذا وأورشليم على خطيئتهما، ويشتهر بفقرة عن يوم الربّ الذي يقدّمه كيوم غضبٍ إلهي (١:١٤- ١٦). ويبدو أن نبوءاته كانت توازي، في الأصل، عاموس ١-٢ من حيث الشكل. القصدُ من الضربة البابليّة سحقُ العالم كلّه (١:٢- ٣)؛ ويُسمَّى جيران

يهوذا في ٢:٤-١٦ ويهوذا ذاته في ٣:١-٨[١]. لكن الكتاب، في شكله الحالي، يقسم الرسالة ضدّ يهوذا وأورشليم إلى قسم يقع قبل النبوءات ضدّ الأمم (١:٤-٣:٢)، وقسم يقع بعدها (٣:١- ٨). والقسم الأخير تمهيدٌ لنبوءات الاستعادة (٣:٩- ٢٠). علاوةً على ذلك، لا يخلو القسم الأول ذاته من الأمل، ذلك لأنه يقدّم، بين إعلانات الدمار التامّ، فرصة للهروب من «الشعب البائس والمسكين» (٣:١١- ١٣)[٢]. وكما في كتاب إرميا، يرى الله هنا مشيئته، ويقرّرها، ويحقّقها كسيّد مطلق للتاريخ وأحداثه.

إن الظالمين الذين لا يُسمَّون في حبقوق، هم إمّا الأشوريّون أو، وهذا مرجّح أكثر، الكلدانيّون أو البابليّون الجدد الذين خلفوا الأشوريّين في السيادة على بلاد ما بين النهرين وساحل شرق المتوسط. تنقسم نبوءاته إلى قسمين: قسم شكاوة (٢:١- ١٧)، وقسم لعنة (٢:٥- ٢٠)، حتى يُدخِلَ ضمن الأخبار السيئة رسالة أمل (٢:١- ٤) تتحقّق في الإصحاح ٣. وهنا أيضًا، يظهر الارتباط بين الوعد وتحقيقه في أن ٢:١-٤ و٣:١٦-١٩ كلاهما يُصاغان بعبارات، غايتها بعث الثقة بتوقّع صبور للتبرير الآتي من لدن الربّ (نجد وصفًا له في ٣:٣- ١٥).

تُحاكي الصيغة الأخيرة من الكتب المنسوبة إلى صفنيا وحبقوق، معاصرَي إرميا، من حيث ترتيبها، نموذج إرميا، ذلك لأنها تتحدّث

---

(١) لاحظ كيف أن عقاب الأمم كان تمهيدًا لعقاب يهوذا، تمامًا كما في عاموس (انظر ٣:٦- ٨).

(٢) انظر أيضًا الوعد بالاستعادة الوارد في نهاية النبوءة ضدّ غزّة (٢:٦- ٧).

أيضًا عن دمار أورشليم. ولذلك وجب على هذين الكتابين أن يتضمّنا إشارات إلى استعادة هذه المدينة في المستقبل، بغية تبليغ رسالة تدخّل الله السابق ووعودِه كاملة إلى الأجيال العتيدة.

III

فترة الجلاء

١١
حزقيال

بخلاف إرميا، الذي تنبأ من داخل أورشليم، تنبأ حزقيالُ، معاصرُه وزميلُه في الكهنوت، من بابل النائية[١]. كان حزقيال النبي اليهودي أو الاسرائيلي الأول الذي اتخذت رسالتُه مجراها خارج الوطن. وبسبب انتمائه إلى طبقة كهنوتيّة عالية نسبيًا[٢]، يُرجَّح أنه كان من بين «موظفي البلاط» الذين نُفُوا إلى بابل بعد سقوط أورشليم الأول السنة ٥٩٧[٣]، ثم بدأ يتنبأ بعد ذلك. يفسِّر غيابُه عن أورشليم وقت دمارها الأخير بعد عشر سنوات لِمَ لم يضع هذا الحدث نهايةً لعمله كما حصل مع إرميا. في الحقيقة، إن منزلة حزقيال الرفيعة

---

(١) انظر ١:١، ٣؛ ٣:١٥، ٢٣؛ ١٠:١٥، ٢٠، ٢٢؛ ٤٣:٣.

(٢) لاحظ أن شيوخ اليهوذيّين المنفيّين في بابل كانوا يلتمسون مشورته ونصحه (٨:١؛ ١٤:١؛ ٢٠:١).

(٣) كان وضع أورشليم لا يزال جيدًا خلال الفترة الأولى من نشاط حزقيال (الإصحاحات ١ - ٢٤)، الأمر الذي يشير إلى أنه كان في بابل قبل ٥٨٧، وأنه وصل إلى هناك كواحد من المنفيّين في السنة ٥٩٧. انظر ٢ملوك ٢٤:١٠ - ١٧، حيث يتّضح أن عمليّة نبوخذنصّر كانت موجّهة ضدّ بيت الملك والهيكل (الآية ١٣). يفترض هذا أن يكون موظفون ذو شأن في الهيكل قد نفوا مع الموظفين المدنيين.

ككاهن أورشليمي قائد بعد دمار هيكل الربّ ومدينته، جعلت تأثيره قويًا على تحديد مفهوم الله لدى اليهوديّة الناشئة[1].

يبدأ الكتاب بدخول روح الإله العالمي (الإصحاح ١) إلى كاهنه حزقيال (٢:٢؛ ٣: ٢٤)، محوِّلًا إياه إلى رقيبٍ لبيت إسرائيل (١٦:٣- ٢١) عندما جعله يأكل كلمة الله المكتوبة (٣:١- ٣). يحصل الظهور الإلهي خارج أورشليم ويهوذا، على ضفاف نهر خابور في بابل (١:٣؛ ١٥:٣، ٢٣). وبما أنه الإله الوحيد الذي للعالم بأسره، فهو قادرٌ على أن يظهر هنا - **خارج** أرضه، وأرض شعبه - وأن يتكلّم بسلطةٍ، ليس فقط في خصوص يهوذا (الإصحاحات ٤- ٢٤)، بل في خصوص الأمم أيضًا (الإصحاحات ٢٥- ٣٢). ويقوم محتوى رسالته على إعلان نهاية نظامه «القديم» (الإصحاحات ٣٣- ٣٦)، بغية تأسيس نظام أبدي «جديد» مرّة وإلى الأبد (الإصحاحات ٣٧- ٣٩)، مبني على عهد «جديد» (٢٦:٣٧)، تُعبِّر عنه **توراه** «جديدة» (الإصحاحات ٤٠- ٤٨)[2].

عالميّة الله

تصبح الفكرةُ أن الله أهمل أورشليم ليتَّخذ له مسكنًا في نبيّه، التي رأيناها لدى إرميا، موضوعًا رئيسًا في حزقيال. فمن جهة، قام حزقيال

(١) انظر الجزء الأول، الصفحات ١٨٦- ١٨٨.

(٢) إن «دعوة» حزقيال تمهّد لرسالة الإصحاحات ٣٣- ٤٨. يظهر هذا في العودة، في بدء الاصحاح ٣٣ (الآيات ٦- ٩؛ راجع ١٦:٣- ٢١)، إلى موضوع حزقيال كرقيب.

بدوره كمُرسَل الربّ أثناء إقامته خارج أورشليم ، والمعنى المضمَّن هنا هو أن الإله لم يترك هيكله فحسب ، بل أورشليم بأسرها ، حتى **قبل** انهيار المدينة[١] . هذا يشدّد على استقلاليّة الربّ عن مدينته ، بشكل أقوى مما نجده لدى إرميا ؛ فإرميا بقي ، رغم كلّ شيء ، في المدينة حتى سقوطها . ومن جهةٍ أخرى ، إذا كانت الكلمة النبويّة ، التي كان الربّ موجودًا فيها ، محتواةً في الدرج الذي أكله حزقيال (٣: ١- ٣) ، فالربّ نفسه أصبح ، في الواقع ، جزءًا لا يتجزّأ ليس فقط من فم النبي ، والكلمات التي ينطق بها ، بل من وجوده أيضًا . من هنا الأمثلة المتكرّرة التي نقع عليها في الكتاب ، حيث « يمثّل » حزقيال كلمة الله تمثيلًا ، بالإضافة إلى إعلانها لفظيًا[٢] .

نتوقّع ، بعدما جعل الربُّ حزقيالَ مسكنًا له بواسطة الكلمة المرتبطة بالدرج ، أن يقيّد حزقيالُ حرّية تحرّكه . غير أن المفعول انقلب : أُعطيَت لحزقيال حريّة إلهيّة للتصرّف ، وصار **روح** الربّ « يحمله » باستمرار ، وينقله بسرعة إلى مسافات كبيرة[٣] ! يقوم هذا الروح بدور رئيس في كتاب حزقيال ، بخلاف إرميا ، حيث يحتلّ **الدبار** الإلهي (الكلمة الإلهيّة) وسط المسرح . مع ذلك ، لا يحلّ الواحد مكان الآخر ؛ بل

(١) انظر ١٠:١٨-٢٢ و١١:٢٢-٢٥ حيث يَترُكُ مجدُ الله ، الذي هو تعبير عن حضوره بين شعبه ، مسكنَه الذي في قدس الأقداس ، ويستقرّ ، في النهاية ، خارج أورشليم .

(٢) انظر ٣:٢٤-٥: ٤؛ ٦: ١١؛ الإصحاح ٨، وخصوصًا الآية ٨؛ ١٢ :١- ٧؛ ٢١:٢،٦،١١-١٢،١٨- ٢٠؛ ٢٤ :١٥- ١٨.

(٣) انظر ٣:١٢، ١٤؛ ٨: ٣؛ ١١:١، ٢٤؛ ٣٧ :١؛ ٤٣ : ٥.

بالأحرى يَنضَفر الاثنان بطريقة معقّدة : « فقال لي : يا ابن آدم ، قم على قدميك فأتكلّم معك . فدخل فيّ **روح** لما **تكلّم** معي ، وأقامني على قدميّ ، فسمعت المتكلّم معي » (٢ :١– ٢). ليس محتوى الرسالة « الروحيّة / المحمولة من الروح / الموحى بها » سوى محتوى « كلمة » الدرج التي « دخلت » فيه أيضًا (٣: ٣)[١]. بتعبير آخر ، ليس الروحُ الذي في حزقيال « مركبتَه » الخاصة فقط ، التي تنقله بسرعة من مكان إلى آخر ، بل هو أيضًا « مركبة » كلمة الله ، التي بواسطتها نُقِلَت إليه الرسالة الإلهيّة[٢]. وبما أن هذا الروحَ نفسَه وراءَ قدرة مركبة الله على التحرّك والوجود في كلّ مكانٍ في وقت واحد[٣]، يتحوّل طابعُ كهنوت حزقيال ، عن طريق دعوته النبويّة : فبخلاف معاصريه الذين كانوا دائمًا يعبدون الإله في معبد معيّن ، كان هذا الكاهن يعبد إلهًا « مسكنه الدائم » متحرّك وكلّي الوجود ؛ وبناءً عليه ، يجب أن يكون هو نفسه متحرّكًا أيضًا .

إن الإله الذي لا يُقيَّدُ بمدينة أو معبد يكون مسكنَه الدائم ، بل يُظهر نفسَه أنه موجود في كلّ مكان في الوقت ذاته ، ليس إلهًا وطنيًا أو محليًا ، بل هو إله عالمي . هكذا يظهر الربّ الآن ، الذي كلّف

---

(١) قارن ٢:٣-٧ مع ٣:٤– ١١، ولاحظ ارتباط هذين المقطعين الواضح ب ٢:٨-٣: ٣.

(٢) لاحظ تكرار ٢:٢ في ٣: ٢٤.

(٣) انظر ١:١٢،٢٠– ٢١. لاحظ الأولويّة المعطاة لفكرة التحرّك من خلال القول إن الروح « في البكرات » (الآيتات ٢٠و ٢١). والكلمة العبريّة **روح** تعني « ريحًا » أو « نفسًا » – أي هواءً متحرّكًا .

حزقيال مهمّة الكلام نيابةً عنه . من دون ريب ، إن الربّ الذي تكلّم من خلال عاموس وأشعياء وإرميا ، توجّه أيضًا إلى الأمم بكونه سيّدها الفعلي ؛ ولكنه بقي دائمًا إله أورشليم بالدرجة الأولى[1] . لكن الأولويّات انقلبت الآن فجأةً ؛ إن الربّ ، في حزقيال ، هو الإله العالمي ، الذي صَدَف أنه أيضًا ربُّ أورشليم . مسكنُه الوحيدُ العَرَبَة المتحرّكة والموجودة في كلّ مكان (الإصحاح ١) وليس أورشليم . مجده ، الذي رآه أشعياء في الهيكل (أشعياء ٦:١- ٤) ، والذي اعتقد إسرائيل أنه مرتبط بذاك المكان[2] ، بشكل أساسي ، يَظهر لحزقيال ، للمرّة الأولى في بابل (١:١، ٣؛ ٣:١٥، ٢٣) . هذا بالإضافة إلى أن حزقيال يُخبر أن ما يسكن في قدس أقداس الهيكل ليس سوى مركبة الله ، وبخاصةٍ المركبة التي شوهدت في بابل للمرّة الأولى (١:١٠- ٢٢، وخصوصًا الآيات ١٥، ٢٠، ٢٢). وهكذا لم يعد الهيكل وأورشليم مسكنَ اللهِ الوحيد أو حتى الأولَ ، بل صار واحدًا من الأمكنة التي يزورها .

قراءة في الماضي جديدة كلّيًا

إن هذه النظرةَ الجديدةَ إلى الربّ كإله عالمي فَرَضت قراءةً جديدةً في تقاليد يهوذا الأساسيّة . حتى حزقيال ، كانت أورشليم ومعها المعبد نقطة انطلاق يهوذا في فهم ذاته ، وتاليًا ، في فهم إلهه[3] . كانت

(١) انظر عاموس ١:٢؛ أشعياء ١؛ ٦؛ إرميا ١.
(٢) انظر خروج ٤٠:٣٤- ٣٥؛ ١ملوك ٨:١٠- ١٢.
(٣) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢٣- ٢٧؛ ٧٤- ٧٦؛ ٩٣- ١٠٥.

أورشليم مركزَ عالم الربّ، ومكانَ نشاطِهِ كلِّه. من منظوره هذا (هكذا اعتقد يهوذا) لم تكن الأمم الأُخر كلُّها غيرَ ذات أهميّة فحسب، بل حتى مملكة إسرائيل الشماليّة ذاتها - المصدر الأساسي، الذي منه أخذ يهوذا إيمانه بيهوه[١] - انتقلت إلى المرتبة الثانية كأمّة خائنة، أو، في أحسن الأحوال، كمجرّد سلفٍ ليهوذا[٢].

جرى مع حزقيال تحوّل جذري. لم يَعد يُنظَر إلى العلاقة بين الربّ وأورشليم وكأنها «زواج» أبدي وثابت «معقود في السماء». وكانت نتيجة الفكرة الجديدة، وهي أن الربَّ إلهٌ عالميّ أوحد لا يعتمد على شيء سواه ولا يتحدّد بشيء مثل مدينة أو معبد، رَفْضَ الإيمان بأورشليم كمدينة إلهيّة مُنِحَت حمايةً دائمةً ضدّ الأخطار الأرضيّة. حتى أن حزقيال توعّد بدمارها القصاصي:

و«كانت إليّ كلمة الربّ قائلة: يا ابن آدم، عرّف أورشليم برجاستها، وقل: هكذا قال السيّد الربّ أورشليم... أما ميلادك يوم وُلِدْتِ فلم تُقطع سرّتك ولم تُغسلي بالماء للتنظيف، ولم تُملَّحي تمليحًا، ولم تُقمَّطي تقميطًا. لم تشفق عليك عين.. فمررت بك، ورأيتك مدوسةً بدمك، فقلت لك بدمك عيشي. جعلتك ربوةَ كنبات الحقل، فربوتِ وكبرتِ وبلغت زينة الأزيان... وقد كنتِ عريانة وعارية. فمررت بك، ورأيتك، وإذا زمنكِ زمن الحب. فبسطت ذيلي عليك، وسترت عورتك، وحلفت لك، ودخلت معك في عهد يقول السيّد

(١) انظر الجزء الأول، ٣٩- ٥١؛ ٨٠- ٨١.

(٢) انظر ١ملوك ١٢- ١٣؛ مزمور ٧٨، خصوصًا الآيتين ٦٧- ٦٨.

الربّ ، فصرت لي ... وألبستك مطرزة ، ونعلتك بالتخس ، وأزرتك بالكتان ، وكسوتك بزًا ... وخرج لك اسم في الأمم لجمالك لأنه كان كاملًا ببهائي الذي جعلته عليك ، يقول الربّ . فاتكلت على جمالك ، وزنيتِ على اسمك ، وسكبت زناك على كلّ عابر فكان له ... فلذلك يا زانية ، اسمعي كلام الربّ : هكذا قال السيّد الربّ : من أجل أنه قد أنفق نحاسك ، وانكشفت عورتك بزناك بمحبّيك ، وبكلّ اصنام رجاستك ، ولدماء بنيك الذين بذلتهم لها . ها أنذا أجمع محبّيك الذين لذذت لهم ، وكلّ الذين أحببتهم مع كلّ الذين أبغضتهم ، فاجمعهم عليك من حولك واكشف عورتك لهم ... وأسلّمك ليدهم ، فيهدمون قبّتك ، ويهدمون مرتفعاتك ، وينزعون عنك ثيابك ، ويأخذون أدوات زينتك ، ويتركونك عريانة وعارية . ويصعدون عليك جماعة . ويرمونك بالحجارة ، ويقطعونك بسيوفهم ... لأنك لم تذكري أيام صباك بل اسخطتني في كلّ هذه ، فهاأنذا أيضًا أجلب طريقك على رأسك ، يقول السيّد الربّ ». (١٦:١- ٤٣).

إلى جانب كونها لم تعد تتمتّع بوضعها الخاص ، والدائم ، وغير المشروط ، وبحمايتها كمسكن للربّ ، هوت أورشليم الآن إلى مراتب دنيا حتى صارت أسوأ من السامرة المتمرّدة ، لا بل أسوأ من سادوم ذاتها ، مثلًا للخطيئة والفساد الأخلاقي :

« وأختك الكبرى ، السامرة ، هي وبناتها الساكنة عن شمالك ، وأختك الصغرى ، الساكنة عن يمينك ، هي سدوم وبناتها . ولا في طريقهن سلكت ، ولا مثل رجاساتهن فعلت ، كأن ذلك قليل فقط ،

ففسدت أكثر منهن في كلّ طرقك... زدت رجاستك أكثر منهن، وبرّرت إخواتك بكلّ رجاساتك التي فعلت... بخطاياك التي بها رجست أكثر منهن، هنّ أبرّ منك. فاخجلي أنت أيضًا، واحملي عارك بتبريرك أخواتك» (١٦:٤٦- ٥٢).

خروج (من نوع) جديد

تجد إعادة تفسير الماضي أقصى تعبير عنها في الإصحاح ٢٠، حيث نقع على نظرة جديدة إلى الخروج، ظهور الربِّ الأصلي والحاسم لشعبه[١]. تُعرَض خبرةُ البرّيةِ اللاحقة بطريقة سلبيّة كخبرة خطيئةٍ وإلحادٍ مستمرّين وعنيدَين (الآيات ١٣- ٢٦)، ولا تقف النظرة عند هذا الحدّ؛ بل تذهب أبعد من ذلك لتعتبر أن الشعب عندما كان في مصر كان متمرّدًا. حتى أن الله أنقذهم من مصر لا ليخلّصهم، بل ليمنعهم من تشويه اسمه، لأنه كان يُعرف إلهًا لهم! (الآيات ٧- ١٠، ١٤، ٢٢). إن فكرة التمرّد، بدءًا من مصر، فكرة جديدة، أُدخِلَت هنا، لأنها في صميم مفهوم حزقيال حول الخروج الجديد: قصدُ النبي أن يشير إلى التشابه في الموقف وكذلك في الوضع بين يهوذيّي بابل وأجدادهم في مصر[٢].

غير أن هذا لا يعني أنه يمكننا أن نعتبر الخروج الجديد أمرًا مسلّمًا به لأن الله سيعمل ثانية من أجل اسمه، من دون اعتبار لشرور شعبه.

---

(١) انظر الجزء الأول، الصفحات ٦٢- ٧٦.

(٢) قارن الآيتين ٣٠-٣١ بالآية ٨.

اقترف « شيوخ إسرائيل » هذا الخطأ عينه : افترضوا أن لا خيار أمام الربّ في هذا الخصوص ، ويبقى أن الشيء الوحيد غير الأكيد هو التوقيت (الآية ١) . لذلك وجب توبيخ رضاهم الذاتي ، وهذا يفسّر رفضَ الله أن يُسأل منهم ، وإدانتَه لهم (الآيتان ٣- ٤).

نعم ، قال حزقيال ، تصرَّف الربُّ من أجل اسمه في الخروج الأول ؛ لكن لم يكن هناك شيء آليّ في هذا الخصوص . فقد كان الربّ - الشخص الإلهي - دائمًا ، ومن دون إكراه من أحد ، يعمل انطلاقًا من إرادته الحرّة . كلّ شيء كان بقرارٍ منه ، وبعمله هو ، ومن **أجل اسمه** حصرًا ؛ ومهما يخطر على فكر الشيوخ ، فلن يخسر في لعبته هو . هذه المرّة ، وعلى مرأى من كلّ الأمم ، سيُخرِج اليهوذيّين من بابل ، ويقودهم إلى البرّية ، وسترى الأمم بأعينها أنه قادر على كلّ شيء . ثم ، بعد ذلك ، سينتقم من شعبه ، عندما لا يعودون على مرأى من الأمم . ليس قصد الربّ الأخير من أفعاله العظيمة ، هذه المرة ، أن « يخلّص » اليهوذيّين ، بقدر ما هو أن « يكون ملكًا عليهم » (الآية ٣٣) ، أي أن يستعمل عصا العقاب (الآية ٣٧)[١] ، لكي يحاكمهم (الآية ٣٦ب) ، ويعزل عنهم المتمرّدين والعصاة (الآية ٣٨). هذا بالإضافة إلى أنه يعلن ، في هذه المرحلة ، أن هذا كان قصده عندما « خلّص » آباءهم من مصر منذ زمن بعيد (الآية ٣٦أ) . وما كانوا دائمًا يعتبرونه ، عن خطأ ، ضعفًا من ناحيته ، أو طريقة ملائمة لينالوا منه ما يريدون من دون أن يتحمّلوا أيّة مسؤوليّة ، كان رحمة منه ، أراد

(١) حول استعمال العصا في العقاب انظر أشعياء ١١: ٤.

أن يعلّمهم من خلالها، مرارًا وتكرارًا، أن يعترفوا به، وبه وحده، إلهًا حقيقيًا ورحيمًا لهم (الآيات ٣٩- ٤٥).

إسرائيل (من نوع) جديد

سينجو شعب الله من عمليّة التطهير، من دون أن يطرأ عليه أيُّ نقص: بعد ذلك سوف يعبد الربَّ «**كلُّ** بيت إسرائيل **كلّهم**» (٢٠: ٤٠) ملكًا عليهم. والدافع إلى إنقاذ إسرائيل بكامله، واستمراره في عبادة الربّ، هو أن يصون اللهُ اسمَه القدّوس من تنجيس الأمم (٢٠:٣٩، ٤١). إن تشديد حزقيال المتكرّر على أهميّة الحفاظ على سمعة الله بين الشعوب الغريبة[١]، يعكس فهمه لعالميّة الله. أما قصده هنا، فهو أن قضيّة مكانة الربّ كإله[٢]، ليست شأنًا خاصًا به وبإسرائيل، بل هي شأن عام يخصّ الإنسانيّة جمعاء. وبما أن الأمم تنظر إلى الربّ كإله إسرائيل ويهوذا، فعليه أن يتصرّف لكي يحميهما ويحفظهما حتى يحافظ على صورته غيرَ مشوّهة في أعينهما.

إن هذه النظرة إلى علاقة الربّ بشعبه وأسباب تصرّفه تجاههم أساسيّة في رسالة حزقيال. يمكننا أن نجدها بوضوح، في النصّ المهمّ الآتي، الذي يربط رسالة حزقيال حول دينونة أورشليم و«الخروج الجديد» (الإصحاحات ١- ٣٩) مع نبوءة عن «أورشليم الجديدة» العتيدة (الإصحاحات ٤٠- ٤٨):

---

(١) انظر أيضًا حزقيال ٣٩: ٢١- ٢٩.

(٢) «سأظهر قداستي» تعني، بشكل أساسي «سأظهر نفسي أني إله». انظر التعليق على عاموس ٤: ٢.

« وأجعل مجدي في الأمم ، وجميع الأمم يرون حكمي الذي أجريته ، ويدي التي جعلتها عليهم . فيعلم بيت إسرائيل أني أنا الربّ إلههم من ذلك اليوم فصاعدًا . وتعلم الأمم أن بيت إسرائيل قد أجْلُوا بإثمهم ، لأنهم خانوني ، فحجبت وجهي عنهم ، وسلّمتهم ليد مضايقيهم ، فسقطوا كلّهم بالسيف . كنجاستهم وكمعاصيهم فعلت معهم ، وحجبت وجهي عنهم .

لذلك هكذا قال السيّد الربّ : الآن أردّ سبي يعقوب ، وأرحم كلَّ بيت إسرائيل ، على اسمي القدّوس . فيحملون خزيهم وكلّ خيانتهم التي خانوني إياها عند سكنهم في أرضهم مطمئنين ولا مخيف . عند إرجاعي إياهم من الشعوب ، وجمعي إياهم من أراضي أعدائهم ، وتقديسي فيهم أمام عيون أمم كثيرين ، يعلمون أني أنا الربّ إلههم ، بإجلائي إياهم إلى الأمم ، ثم جمعهم إلى أرضهم . ولا أترك بعد هناك أحدًا منهم ، ولا أحجب وجهي عنهم بعد ، لأني سكبت روحي على بيت إسرائيل ، يقول السيّد الربّ » (٣٩ :٢١– ٢٩)[١].

نرى هنا إيمانًا بالوحدة والكمال كصفتين أساسيّتين لإله إسرائيل . وقد أصبح هذا الاعتقاد سمة مميّزة لليهوديّة . بدأت الفكرة أن شعب الله يجب أن يكون كيانًا واحدًا ، لا ينقسم ، يضمّ بالضرورة إسرائيل

(١) ترتبط هذه الفقرة ارتباطًا وثيقًا بتلك التي في الإصحاح ٢٠ الذي تطرّقنا إليه آنفًا. انظر الموازاة بين ٢١أ و٢٠: ٤١ب؛ ٢٢أ و٢٠: ٤٢أ؛ ٢٣ج (« كلّهم ») و٢٠: ٤٠ (« كلّهم »)؛ ٢٥:ب و٢٠: ٤٠أ؛ ٢٥ج و٢٠: ٩، ١٤، ٢٢، ٣٩، ٤٤؛ ٢٧أ و٢٠: ٤١أ؛ ٢٧ب و٢٠: ٤١ب؛ ٢٨أ و٢٠: ٤٢أ.

ويهوذا كلاهما، مع إرميا وحزقيال. يظهر هذا في الطريقة التي غالبًا ما يتوجّهان بها إلى المملكة الشماليّة عندما يتحدّثان عن زوال يهوذا أو استعادته النهائية[1]. يرد المثل الأخير عن هذا في حزقيال (٣٧:١٥-٢٨) مباشرةً بعد فقرة «العظام اليابسة» الشهيرة (٣٧:١-١٤)، ويقدّم النصّان معًا دليلًا واضحًا على إعادة تحديد حزقيال لعبارة «بيت إسرائيل». في الآيات ١-١٤ نسمع أن: (أ) العظام اليابسة «هي كلّ بيت إسرائيل»؛ (ب) وأن كلّ إسرائيل ميت؛ (ج) أن قيامته ستحصل في الوادي/ذاته (الآيتان ١-٢) المذكور في ٣:٢٢-٢٣، وفي المكان ذاته حيث جرى اللقاء الأساسي بين الله وحزقيال واليهوذيّين المنفيّين (٣:١٤-١٥)[2]. يتأكّد الانطباع الذي يتركه هذا، في خصوص توسيع حزقيال لعبارة «إسرائيل» لكي تشمل الشعب الذي ينتمي، في الأصل، إلى المملكتين الجنوبيّة، والشماليّة معًا، في الفقرة التالية، التي تسمي شعبَ يهوذا «أبناء إسرائيل» (الآية ١٦أ)، وشعبَ

(١) انظر إرميا ٣:٦-١٨؛ ٧:١-١٥؛ ٢٣:١-٨؛ ٣١:٢٧-٢٨؛ ٣٣:١٤-٢٦؛ حزقيال ١٦:٤٥-٥٨؛ ٢٣:١-٤٩؛ ٣٧:١٥-٢٨. وعلى العكس، حُرِّرَت مقاطعُ تتحدّث في الأصل عن إفرائيم حتى تشمل يهوذا؛ انظر التعليق آنفًا على إرميا ٣٠-٣١.

(٢) يمكننا أن نستدلّ على هويّة الموقع من الآتي: (أ) تُستَعمل عبارة **بيقعا** العبريّة في الحالتين؛ (ب) **بيقعا** في حزقيال فقط في ٣:٢٢-٢٣ و٣٧:١-٢، وفي ٨:٤ بالإشارة إلى ٣:٢٢-٢٣؛ (ج) نجد عبارة «كانت عليّ يدّ الربّ» فقط في ٣:٢٢ و٣٧:١، في حزقيال؛ (د) في كلا الموقعين يرتبط هذا التعبير مع شكل ما من أشكال فعل **يصاء** (ينطلق؛ يُظهر (في وزن **هفعيل**))، بطريقة لا نجدها إلّا في حزقيال.

إفرائيم (أي إسرائيل الحقيقي) «بيت إسرائيل» (الآية ١٦ب)، واتحادَهم «أبناء إسرائيل» (الآية ٢١).

يشير كلّ هذا إلى أن حزقيال أعاد تحديد طبيعة شعب الله. ويمكن أن تنطبق على فهمه هذا عبارةُ **إسرائيل (من نوع) جديد**[١]، وهي تقتضي إعادةَ تفسير لتاريخَي إسرائيل ويهوذا، اللذين كانا منفصلين سابقًا، في تاريخ واحد، هو تاريخ إسرائيل الجديد[٢]. بالإضافة إلى هذا، يتحدّد إسرائيل الجديد فقط من المنظور الأخروي لتدخّل الله الأخير في الشؤون البشريّة بغية جعله (إسرائيل) موجودًا: فهو يُعتبَر إسرائيل الحقيقي الوحيد، مع أنه لم يوجد بعد[٣]. هذه هي النظرة التي أثّرت في اليهوديّة الناشئة عند تحريرها كلّ المواد السابقة المتصلة بأصول إسرائيل (الكتب الخمسة)[٤]، وتاريخ المملكتين (تاريخ تثنية الاشتراع)، والأدب النبوي[٥]، والأدب الذي أنتجته هي (الأخبار وعزرا - نحميا)، بتعبير آخر، كلّ ما صار في النهاية معروفًا بكتب اليهوديّة.

---

(١) انظر أيضًا تعليقي على «إسرائيل الله» في غلاطية ٦:١٦ في كتابي: Galatians: a commentary, SVS Press (Crestwood: 1994).

(٢) إن هذه التحولات في المنظور والتفسير شائعة في كتابة التاريخ؛ انظر المناقشة في الجزء الأول، الصفحات ٣١- ٣٨.

(٣) لاحظ التماهي التام بين إسرائيل الميت (القديم الحالي)، وإسرائيل القائم (الجديد، الأخروي) في ٣٧:١١- ١٤.

(٤) انظر الجزء الأول، الصفحات ١٨٧- ٢١٠.

(٥) انظر التعليق آنفًا على عاموس ٩:٩-١٥ وهوشع ١- ٣.

نظام (من نوع) جديد

لقد وَجَبَ ان يُختَم الخروجُ (الذي من نوع جديد) الذي أنتج إسرائيل (من نوع) جديد، بعهدٍ يكون (بخلاف العهد القديم) أبديًا في الحقيقة[١]. ولكي يصير هذا فعلًا، كان لا بدّ من نظام (من نوع) جديدٍ، نظام يختلف عن السابق، في كونه لا يجيز أي كسرٍ في العلاقة بين الله وشعبه، حتى ولو كانت الامكانيّة ضئيلة. بحسب أسلاف حزقيال - عاموس وهوشع وميخا وأشعياء وصفنيا وإرميا - كان المرض جزءًا عضويًا من النظام «القديم ذاته»، الذي هو نظام الحياة الاجتماعيّة السياسيّة النموذجي: مدينة دولة أو مملكة، يحكم في وسطها ملك، يعمل كممثّل للإله مطلق الصلاحيّة، مع أنه غير قادر، مطلقًا، على أن يتمّم مهمّته بشكل جيّد. هذا يعني أن المرض، لكلّ الغايات العمليّة، يكمن في مؤسّسة الملكيّة[٢]. يوافق حزقيال على هذا:

١) فهو يعزل المؤسّسة ذاتها كهدفٍ لقدحٍ وذمٍ عنيفَين في أيام أورشليم الأخيرة في السنة ٥٨٧. في الإصحاح ٣٤ تهجّمٌ مباشر على **كلّ** ملوك يهوذا وإسرائيل.

٢) في النظام الجديد يحكم الله نفسه مباشرةً، من دون وساطة

---

(١) انظر ٣٧:٢٥- ٢٨؛ انظر أيضًا ٤٣:٧، ٩.

(٢) بلغ انتقاد الأنبياء للملكيّة أوجَه في التثنية (انظر ١٧:١٤- ٢٠)، وتاريخ التثنية (انظر ١صموئيل ٨:١٠- ١٨).

ملك، على شعبه. يُدعى داوود الجديد، عن قصدٍ «أميرًا»، بدلًا من ملك[١]، وكذلك كلّ حكّام أورشليم الجديدة[٢].

ينعكس حكم الله المباشر في هيئة النظام الجديد المثاليّة: يتمحور الكيان الاجتماعي السياسي الجديد حول الهيكل. إن نظام المجتمع البشري الطبيعي يبدأ مع الشعب نفسه، والأرض التي يعيش عليها، ومن هنا تنمو المدينة، ويظهر البلاط، والهيكل؛ لكن الهيكل هو الذي يحدّد هنا الواقع الجديد بكامله (حزقيال ٤٠– ٤٨). بتعبير آخر، إن النظامَ الجديدَ إلهيٌّ تمامًا؛ ولا عجب، بما أن كلّ شيء – الله نفسه، ومسكنه الهيكل / المدينة ونبيّه / كاهنه حزقيال وكلّ إسرائيل – مشرَّبٌ من روحه. وأورشليم، مسكن الله الجديد، ومسكن إسرائيل أيضًا، إلهيّة بكاملها هي الأخرى؛ اسمها **يهوه شامّ** (الربّ هناك؛ ٤٨: ٣٥).

تؤكّد النبوءة حول المعركة مع جوج، ملك ماجوج (٣٨:١– ٣٩: ٢٠)، مُلكيّة الله الفعليّة، ودوام النظام الجديد. هذه الفقرة أسطوريّة وأخرويّة ذات وظيفتين متصلتين:

---

(١) ٣٤: ٢٤؛ ٣٧: ٢٥. إن استعمال **مِلِك** (ملك) بالإشارة إلى داوود الجديد في ٢٢:٣٧ تُفسَّر بكونها تتطابق مع موازاتها **مِملكوت** (ممالك) في الآية عينها: «... **وملك واحد** يكون ملكًا عليهم كلّهم، ولا يكونون بعد... منقسمين إلى **مملكتين**». يتكرّر استعمال «ملك» للكلام على داوود في الآية ٢٤.

(٢) انظر ٤٤: ٣؛ ٤٥: ٧–٩، ١٦–١٧، ٢٢؛ ٤٦: ٢، ٤، ٨، ١٠، ١٢، ١٦– ١٨؛ ٤٨: ٢١– ٢٢. إن الملوك مع سائر الشعب يُمنَعون حتى من الدخول إلى هيكل الله، لئلا يُدنَّس (٤٣: ٧– ٩).

١) عند دخول الله إلى أورشليم الجديدة (٤٢:١- ١٢)، يُعلن ملكًا إلى الأبد في أورشليم الجديدة ، أي ، ملكًا لا يُزَعزِع عرشَه أيُّ عدو محتمل[1]. من دون ٣٨:١-٣٩:٢٠ لما كانت هناك خلفيّة لهذا الإعلان .

٢) إن تأسيس إسرائيل الجديد النهائي والأبدي (٣٧:١- ١٤، ٢٦- ٢٨) يُفحص ويُجرّب من خلال انتصاره على العدوّ الأخير ، جوج ملك ماجوج وجنوده[2].

تأثير حزقيال

تركت رؤيا حزقيالَ بصمة ثابتةً على اليهوديّة الناشئة ، يُمكن تبيانُها من محتوى كتاباتها وشكلها ، وخصوصًا من الجزء الأول ، **التوراه** ، أو الكتب الموسويّة الخمسة[3]. يبدأ كتاب التكوين مع الإله العالمي الواحد والأوحد ، الذي يخلق العالم وكلّ ما فيه (الإصحاحات ١- ٣) ، وهو إله كلّ البشريّة ، وكلّ الأمم (الإصحاحات ٢- ١١) . هذا الإله العالمي هو الذي يظهر لأبي إسرائيل ، إبراهيم ، في بابل ويقوده إلى الخروج في اتجاه كنعان (الإصحاح ١٢).

---

(١) نستطيع أن نرى الاتصال الحميم بين مفهوم الحكم الملكي ومفهوم النصر على الأعداء في ما يسمى بالمزامير المسيانيّة التي تمدح مَلِكَ اللهِ الممسوحَ لمناسبة تتويجه (مزمور ٢،٤٥،٧٦، ١١٠).

(٢) يؤكّد هذا ، للمناسبة ، ما قلتُه سابقًا في خصوص طبيعة إسرائيل (الذي هو من نوع جديد) الأخرويّة .

(٣) انظر الجزء الأول ، الصفحات ٢٠٨- ٢١١.

وينطبق السيناريو ذاته على شعب إسرائيل لاحقًا : يتمّ ظهورُ الله في ارتباط مع خروج (خروج ١٩). ما نلاحظه هنا هو أن تعليم (**توراه**) اللهِ الكامِلَ (خروج ، لاويين ، عدد) يُقدَّم كما لو كان حصل ، في الأصل ، في البرّية ، قبل الدخول إلى كنعان ، وقبل قيام أورشليم بوقت طويل. هذا رغم أن محتواه يتمحور حول المعبد وخدمته (من خروج ٢٤ إلى عدد ١٠) . وهكذا تكون **توراه** الكتب الخمسة التي من المفترض أن تقود كلّ جوانب حياة إسرائيل في كنعان وأورشليم ، في الواقع ، **توراه** الإله الواحد العالمي ، الذي لا يرتبط بمدينةٍ أو معبدٍ ، بل هو موجود أيضًا في البريّة ، مستقلًا عن أيّة مؤسّسة قائمة أو معبدٍ .

وقد بُنِيَت تثنية الاشتراع ذاتها بطريقة تتلاءم وخطّ التفكير هذا . على الرغم من تشديدها المقصود على أورشليم ، لا تجيز بأن يصبح الربُّ سجين مدينته ، لأن الربَّ هنا أيضًا يذكّر شعبَه باستمرار بأنه لم يُظهر ذاته أولًا في أورشليم بل في البريّة . فقد نشأ ، بشكل تام وكامل ، كإله في البريّة حيث لا يمكن أن يكون حياة أو وجود ، إلّا ممن هو قادر على أن يخلق الحياة والوجود من لا شيء . إن الإله العالمي ، إله الإصحاح الأول من التكوين هو ، من البدء إلى النهاية ، في الحقيقة إله الكتب الموسويّة الخمسة كلّها ، النصّ الذي يحتوي **كامل التوراه** الإلهيّة ، كتاب اليهوديّة الناشئة بامتياز .

ويُدعى كتاب اليهوديّة الناشئة الثاني « الأنبياء » وهو يتألّف من « الأنبياء السابقين » (الكتب الستّة التي تؤلّف تاريخ تثنية

الاشتراع)[١]، و«الأنبياء اللاحقين» (الكتب المسمّاة فعليًا بأسماء الأنبياء). تخبرنا كتب الأنبياء السابقين كيف أن إسرائيل، بعد بدء جيّد بقيادة هوشع[٢]، لم يلتزم، في كنعان، **بالتوراه**، فانتهى به الأمر إلى كارثة الزوال، أي السبي إلى بابل، الأرض التي جاء منها أبوه إبراهيم. ويخبرنا الأنبياء اللاحقون عن سبب موت إسرائيل، ويعلنون البدء الجديد الذي سيخلقه الله منه. إن تأثير حزقيال هنا واضح، فقد رتّب محرّرو المجموعة الأخيرون، عن سابق تصميم، الموادَ الموجودةَ في كلّ كتاب من الكتب التي تحمل أسماءَ أنبياء ما قبل الجلاء، بطريقة تعكس بنية كتاب حزقيال: تبدأ كلّها بنبوءات هلاك، وتنتهي بوعد أخروي بأورشليم جديدة[٣]. هذه هي أيضًا البنية الاجماليّة لكامل القسم الثاني من الكتاب، ذلك لأنها تنتهي بنبوءة أخرويّة تتعلّق بيوم الربّ وأورشليم الجديدة (زخريا ٩:١– ملاخي ٤: ٥)[٤].

---

(١) يشوع، والقضاة، و١و٢ صموئيل، و١و٢ملوك.

(٢) لاحظ التطابق الوثيق بين كتاب يشوع الحالي وعزرا ٣٨– ٤٨: الدخول إلى أرض الربّ المنتصر (الإصحاحات ٣-٦ مقابل عزرا ٣٨– ٤٣) متبوعًا بتقسيم الأرض (الإصحاحات ١٣-٢١ مقابل عزرا ٤٧:١٣-٤٨:٢٩).

(٣) انظر عاموس، هوشع، ميخا، أشعياء، عوبديا، صفنيا. انظر أيضًا حبقوق وإصحاحه الأخير الذي يتحدّث عن ظهور الله والمعركة والنصر؛ وناحوم ونبوءاته حول نينوى المكتوبة كرسالة أمل ليهوذا (١:٩– ١٠، ١٢– ١٣؛ ٢: ١).

(٤) انظر التعليق على هذه النبوءات آنفًا. لاحظ أيضًا كيف أن الجزء الأول، الأنبياء السابقين، ينتهي بملاحظة إيجابيّة (٢ملوك ٢٥:٢٧– ٣٠).

١٢

أشعياء الثاني

عند قيام الأمبراطوريّة الفارسيّة في عهد قورش الأول، في أواسط القرن السادس قبل الميلاد، كانت أيام السيطرة البابليّة الجديدة في الشرق الأدنى قد أصبحت معدودةً. مع ذلك لم يكن الفاتحون الفرس هم وحدهم الذين سُرُّوا بتحوّل الأحداث، الذي أدّى، في النهاية، إلى سقوط بابل في السنة ٥٣٩/٥٣٨. فقد كان عدد كبير من البابليّين أنفهسم يتوقّعون، بلهفة، نهايةَ حكم مَلِكِهم المستبد، نابونيدوس؛ أما الشعوب المسبيّة فلم يكن هذا مصدر ابتهاج لها فحسب، بل كان يعني أيضًا إمكانيّة السماح لها بالعودة إلى أرضها، وممارسة الحكم الذاتي[١]. وبفضل سياسة التسامح إزاء الثقافات المحلّيّة التي تبنّاها قورش، لقي تقدُّمه ترحيبًا واسعًا يغمره تفاؤل كبير. شارك في هذا الموقف، بشكل صريح، منفيٌّ يهوديٌّ تربّى في «مدرسة أشعياء»[٢]، وترك لنا النبوءات التي نجدها في الإصحاحات ٤٠–٥٥ من كتاب أشعياء. يشير إليه العلماء بأشعياء الثاني، وتُسمّى نبوءاتُه غالبًا «بكتاب تعزية إسرائيل».

---

(١) انظر الجزء الأول، الصفحتين ٢٠٨– ٢٠٩.

(٢) انظر التعليق التمهيدي على كتاب أشعياء.

ميزات رسالة أشعياء الثاني

١) أشعياء الثاني هو الأول ، من بين الأنبياء القانونيّين ، الذي تتألّف رسالته بكاملها من أخبار سارّة . ينعكس هذا في الإعلان الافتتاحي « عزّوا عزّوا شعبي ، يقول إلهكم » (٤٠ : ١) ، كما في الأثر الكبير الذي يتركه فعل **ينحام** (يوآسي / يعزي)[١] ، واسم الفاعل **مِبَسِّير** (رسول الأخبار السارّة)[٢] ، الذي يشتقّ من فعل **بَسِّير** (يحمل أخبارًا سارّة).

٢) تحتلّ أورشليم مركزًا بارزًا[٣]، وذلك بسبب الاهتمام الخاص الذي توليها إياه مدرسة أشعياء، وكذلك حزقيال[٤].

٣) إرميا وحزقيال هما من ناديا أولًا بالربّ إلهًا واحدًا وعالميًا ، لكن أشعياء الثاني أوصل هذه الفكرة إلى نتيجتها المنطقيّة : إن الربّ هو خالقُ العالم ، وسيّدُ مصيره ، ولا يمكن أن تكون هناك آلهة سواه . كلّ الآلهة المزعومة الأخر مجرّدُ أصنام ، أشياء لا تتحرّك ، لا قوّة فيها أكثر من الخشب والحجارة التي صنعت منها[٥].

---

(١) ٤٠ :١ (مرّتين) ؛ ٤٩ : ١٣؛ ٥١ :٣ (مرّتين) ؛ ٥١ : ١٢؛ ٥١ : ١٩؛ ٥٢ : ٩.

(٢) ٤٠ :٩ (مرّتين) ؛ ٤١ : ٢٧؛ ٥٢ :٧ (مرّتين) .

(٣) انظر أشعياء ٤٠ :١- ١١؛ ٤٤ :٢٤- ٢٨؛ ٤٨ :١- ٢؛ ٥١ :١٧- ٢٣؛ ٥٢ :١- ٣، ٧- ١٠. انظر أيضًا ٥٤ :١١-١٧ حيث يشير ذِكرُ الحجارة ، والأساس والأعمدة والأبواب والجدران (الآيتان ١١- ١٢) بوضوح الى مدينة هي ، على الأرجح ، أورشليم .

(٤) انظر التعليق على حزقيال ، الإصحاحات ٤٠- ٤٨ .

(٥) انظر ٤٠ :١٢- ٣١؛ ٤١ :٢٢- ٢٩؛ ٤٤ :٩- ٢٠، ٢٤- ٢٨؛ ٤٥ :٩- ٢٥. إن الملك الأممي قورش أقامه الربّ لينفّذ أمره ؛ انظر لاحقًا التعليق على نشيد « العبد » الأول .

٤) يُنظر إلى الخلاص الذي أتمّه الله ، بشكل خاص ، كفداء[١]. بتعابير بشريّة ، كان « الفادي » في المجتمع العبري القديم ، بشكل عام ، أقرب أنسباء امرئ اضطرُ إلى بيع ممتلكاتِه ، أو نفسِه في العبوديّة ، ليسدّ دينًا عليه : كانت مهمّة الفادي أن يشتري الممتلكات التي بيعت ويبتاع حريّة الرجل ، بغية المحافظة على العائلة وممتلكاتها سليمة[٢]. كانت القواعد قاسية جدًا وتقضي ، إذا ما أراد نسيبٌ بعيد أن يعمل كفادٍ ، أن يحظى بموافقة **الجوئيل** الشرعي . والعكس كان صحيحًا أيضًا ، إذ كان يُعتبَر عيبًا أن يرفض أقربُ الأنسباء أن يتمّم ما كان يُعتبَر ، ليس فقط حقًا ، بل واجبًا . وهكذا ، عندما أعلن الربّ نفسه **جوئيل** إسرائيل (٥:١- ٢أ) ، كان يُذكِّر كلًّا من إسرائيل والأمم أنه لم يغتصب حقه . ومهما ظنّ كلّ من الفريقين ، كان لا بدّ من أن يمارس الله حقّه حتى يحافظ على إسرائيل ضمن نطاق نفوذه ، وكي لا يسمح له بالابتعاد ، سواء أكان ذلك بدافع من الآخرين ، أم بدافع من نفسه . في الواقع ، إن أشعياء الثاني يقدّم ، بتعابير إيجابيّة ، ما عبّر عنه حزقيال قبله ، بطريقة سلبيّة ذامًا إسرائيل :

---

(١) لاحظ الوقع الكبير الذي يتركه فعل **جآل** (يفدي ؛ ٤٣ : ١؛ ٤٤ :٢٢، ٢٣؛ ٤٨ : ٢٠؛ ٥٢ : ٣) ، واسم الفاعل **جوئيل** (فادي ؛ ٤١ : ١٤؛ ٤٣ : ١٤؛ ٤٤ :٦، ٢٤؛ ٤٧ : ٤؛ ٤٨ : ١٧؛ ٤٩ :٧، ٢٦؛ ٥٤ :٥، ٨.

(٢) انظر لاويين ٢٥:٢٥- ٣٣، ٤٨-٥٥ انظر أيضًا ٢٧:١٦- ٣٣. من مسؤوليّات **الجوئيل** أيضًا أن يُنجِبَ أولادًا لرجل مات من دون وريث ، وذلك للحفاظ على العائلة (تثنية ٢٥:٥- ١٠؛ تكوين ٣٨) ، وإذا ما قُتِلَ الرجل قتلا ينتقم **جوئيل هدّام** (فادي الدم) للجرم (عدد ٣٥:١٩- ٢٧). نجد مثلًا واضحًا على قواعد الفداء في الممارسة العمليّة في راعوث (٣:٩، ١٢؛ ٤ :١- ١٥).

يشدّد النبيّان كلاهما على حكم الله الموثوق لإسرائيل، وعلى حقّه في «صنع السلام وصنع الشرّ» (أشعياء ٤٥: ٧)، كما يرى ذلك مناسبًا. بتعبير آخر، قد يرفض إسرائيل خلاص الله، ولكنه لا يستطيع أن يقرّر منعه عن إتمام الخلاص! لن يسمح لإسرائيل أن يجعله يبدو للآخرين كما لو لم يكن بالفعل **جوئيل**، إلهًا فاديًا / مخلصًا[١].

٥) وما لا يقلّ أهميّة عن عمل الله الخلاصي كفداءٍ، هو الخلقُ، عمله الأساسي؛ في الحقيقة، لا ينفصل الاثنان عن بعضهما البعض[٢]. ومع أن ذلك بدا غريبًا عن عقليتنا الغربيّة المعاصرة، التي تشكّلت بتأثير الفلسفة اليونانيّة القديمة، وفلسفة القرون الوسطى الأوروبيّة، إلّا أن الخلقَ كان يُعتبَر أمرًا ديناميكيًا في الشرق الأدنى القديم، ولم يكن عمليّة تصير مرّة واحدة. لا يستطيع العالم المخلوق أن يُوجَد من ذاته، أي بقدرته الطبيعيّة الخاصة على الوجود؛ ينبغي أن يسنده خالقه باستمرار. ولحفظ الخليقة من أن تتوقّف عن الوجود، كان يُفترض في قوة الإله الخالق أن تحفظها باستمرار من القوى المعادية والمدمِّرة، مُمثّلة إما بالمياه الخوائيّة، أو بالصحراء العديمة الحياة، اللتين كانتا تُعتبَران نطاقين للفراغ والموت[٣]. إن الربّ، في نظر أشعياء الثاني، هو خالق بالطريقة المطلقة والثابتة عينها التي يظهر فيها مخلصًا؛ وإسرائيلُ صُنْعُ يديه في الحالتين.

---

(١) انظر ٤٢: ١٨-٢٥؛ ٤٨: ١-١١،١٦-١٩.
(٢) انظر ٤٥: ١١-١٣، ١٥-١٨، ٢١-٢٤؛ ٥١: ٩-١٦.
(٣) انظر ٤٣: ١٦-٢١؛ ٤٤: ٢-٥؛ ٤٤: ٢٤-٢٨.

٦) إذا كان الربّ أوجد إسرائيل، وإذا كان إسرائيل لا يبقى حيًا إلا إذا حفظه الربّ باستمرار، فهذا يعني أن علاقته به لا يمكن أن تكون إلّا كعلاقة خادم بسيّده. من هنا فكرة إسرائيل عبد الربّ[١].

٧) يحتوي هذا الجزء من كتاب أشعياء، الذي ينسب إلى أشعياء الثاني، على أربعة أناشيد أو أغانٍ تتحدّث عن «خادم الربّ»، من دون تسميته، الذي يُكلَّف بمهمّة في إسرائيل (٤٢: ١-٤؛ ٤٩: ١-٦؛ ٥٠: ٤-٩؛ ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢). تنعكس صعوبة هذه النصوص في أن العلماء، عبر القرون، اقترحوا مجموعة كبيرة من الأجوبة على السؤال الواضح المتعلّق بهويّة «الخادم»، لكنهم لم يبلغوا بعد أيَّ إجماع في شأنه. يمكننا توزيع التفاسير المقترحة إلى مجموعتين أساسيّتين: فرديّة وجماعيّة[٢]. لصالح المجموعة الأولى، يكفي أن نشير إلى أن التعابير المستعملة في الأناشيد الأربعة، إذا ما أخذناها بالمعنى المباشر، تفترض فردًا[٣]. في الحقيقة، لولا التماهي المباشر بين الخادم وإسرائيل في ٤٩: ٣[٤]، والإشارة المتكرّرة إلى إسرائيل كخادم الربّ في أشعياء الثاني، لما ورد على ذهن أحدٍ أن الخادم في الأناشيد الأربعة قد يعني أيَّ شيء ما عدا الفرد. بناءً عليه، لا ضير من أن ندرس هذه

---

(١) ٤١: ٨- ٩؛ ٤٢: ١٩؛ ٤٤: ١- ٢، ٢١، ٢٦؛ ٤٥: ٤؛ ٤٨: ٢٠.

(٢) مثلًا موسى وداوود ويوشيا وأشعياء وإرميا وقور وأشعياء الثاني والمسيا والنبي الأخروي من جهة وإسرائيل الجديد والبقيّة المقدّسة من جهة أخرى.

(٣) انظر بشكل خاص ٤٢: ١، ٣ج، ٤؛ ٤٩: ١، ٤- ٦؛ ٥٠: ٤- ٧؛ ٥٣: ٣، ٧، ٩- ١٢.

(٤) ليست هذه الملاحظة ضروريّة كما تبدو؛ انظر التعليق عليها لاحقًا.

النصوص، في البدء، وفي ذهننا فردٌ، وبعد ذلك، نجرّب، لأسباب ضروريّة فقط، الإمكانيّة الأخرى. سنكرّس ما تبقى من هذا القسم حول أشعياء الثاني لهذه الدراسة.

النشيد الأول (أشعياء ٤٢:١-٤)

يقدّم هذا النصّ شخصًا يختاره الله ليؤدّي مهمّة محدّدة. وليس الفريد هنا أن الله يعضده، أو يختاره، أو يُسَرُّ به، أو أنه يضع روحه عليه، أو حتى أن تكون رسالتُه إقامة العدل. فهذه أيضًا ميزاتُ أنواع مختلفة من الأشخاص المُعَيَّنين إلهيًا، كالملك والكاهن والنبي. ما هو خاص بهذا العبد أنه يُظهر **المِشفاط** (العدل / الحكم) ليس فقط لإسرائيل، بل **للأمم** أيضًا.

يمكننا أن نستنتج أهميّة هذه الفكرة في ذهن الكاتب من تكرارها في الآيتين ٣ج و٤ب ج[١]، خصوصًا أنها تشكّل **تضمينًا**[٢] مع الآية ١د. ويتألّف هذا التضمين، بشكل خاص، من الآيتين ١د و٣ج، ذلك لأن الجملتين متطابقتان فعليًا، من حيث الكلمات والبنية:

مشفاط لغوييم يوسي (الآية ١د)
فيخرج الحقّ للأمم

(١) توازي كلمة **توراه** (شريعة / تعليم) في معناها كلمة **مِشفاط**.
(٢) التضمين أسلوب بلاغي على مثال A...A' حيث تُفتتَح الفقرةُ بفكرة رئيسة وتنتهي بها. غاية هذا الأسلوب أن يَدُلَّ السامعَ أو القارئَ على فكرة الفقرة الرئيسة أو موضوعها.

ليئيميت يوسي مشفاط (الآية ٣ج)
إلى الأمان[١] يخرج الحقّ

تحصر هاتان الجملتان فقرةً شعرية محكمة البنية، مكتوبةً وفق قواعد الموازاة الشعريّة[٢] والقلب[٣]. لا يتألّف كلّ من الآيتين ٢و٣أ ب من جملتين تشكّلان موازاة معنويّة فحسب، بل المقطع كلّه (الآيات ١د- ٣) يؤلّف قلبًا على نسق ABB'A': الآية ١د (A)، الآية ٢ (B)، الآية ٣ أ ب (B')، الآية ٣ج (A'). إن الرسالة المتناقضة التي تنقلها هذه الفقرة هي أن العبد سوف يمارس دورَه الملكيَّ في تحقيق **مشفاط** الله من دون استعمال أدوات القوة الملكيّة الموافقة أي الكلمة التي نُطق بها وعصا الحديد[٤]. من الصعوبة أن نتصوّر قلبًا للأحداث أغرب من هذا: سوف يحقِّق عبدُ الله **المشفاط** الإلهي بين الأمم، ليس بمكافأة الخير ومعاقبة الشرّ، بل بالبقاء على الحياد. فلا يفعل شيئًا!

يعزّز هذا التفسيرَ اختيارُ الكلمات في الآية ٤، التي تخبرنا بأنه لن **يكّه** (يكلّ)، ولن **يَروس** (ينكسر)، مستعملة الفعلين عينهما اللذين يصفان، في الآية ٣، الفتيلة التي لن يطفئها (الآية ٣ب)، والقصبة التي لن يقصفها (الآية ٣أ)[٥]. وهكذا، لن يكون العبدُ غيرَ فاعل

(١) لاحظ الموازاة في العبريّة، التي مردّها إلى استعمال حرف الجرّ ذاته ل (إلى) قبل «الأمم» في الآية ١د و«الأمان» في الآية ٣ج.

(٢) انظر التعليق على عاموس ٢: ٦.

(٣) انظر التعليق على عاموس ٥: ٤- ٥.

(٤) قارن هذا بالنبوءة بالمسيانيّة في أشعياء ١١: ٣- ٤.

(٥) يشدّد نسقُ القلب على الموازاة المقصودة: **راصوص** (يقصف: اسم المفعول من

فحسب، لكن تصرّفه يرتبط بأنواع ضغوطاتٍ، أو صعوبات، أو اضهادات عليه أن يعانيها. بكلمات أخر، إن الصمت والألم هما السمتان المتناقضتان للمرسل الإلهي في تحقيق مهمّته «الملكيّة»، التي تستتبع عادةً كلامًا ونصرًا إلهيّين[1]. يصبح هذا التناقض مذهلًا أكثر، عندما نأخذ بعين الاعتبار أن مهمّة العبد الأساسيّة كانت إخراج **مشفاط** الله إلى الأمم، الذين يريد الربُ أن يَظهرَ لهم، في أشعياء الثاني، إلهًا واحدًا عالميًا، يتحكّم بمصير إسرائيل والأمم معًا.

ولكن ماذا تعني عبارة «الحقّ بين الأمم» بالضبط؟ يمكن أن تكون الآية ٤ج نقطة انطلاق متينة للتحرّي عن معنى هذه الجملة. في هذه الآية توازي عبارتا «الأرض» و«الجزائر» عبارةَ «الأمم» في الآية ١د. عبارة «الأرض» واسعة، لا يمكن أن نستنتج منها شيئًا. لكن استعمال أشعياء الثاني لـ **إيّيم** (الجزائر) محدَّدٌ ومحصورٌ، كونه يقتصر على ٤٠:١٥؛ ٤١:١،٥؛ ٤٢:٤،١٠،١٢،١٥؛ ٤٩:١؛ ٥١:٥. يمكننا أن نستنتج، من هذه النصوص وغيرها في العهد القديم، إن **إيّيم** امتداد للأرض متاخمٌ للماء أو مُحاط به[2]، ولهذا يجب اعتبارها جزرًا أو

فعل **رصاص**؛ الآية ٣أ)، **كيهاه** (يطفئ؛ مشتقّة من فعل **كَهَاه**؛ الآية ٣ب)، **يكّيه** (مضارع من **كَهَاه**؛ الآية ٤أ)، **يَروص** (مضارع من **رصَاص**؛ الآية ٤أب). حتى ولو كانت **يَروص** مضارع **رُوص** (يهرب / يركض إلى البعيد) يبقى المعنى هو ذاته.

(١) قارن هذا مع قورش الذي وُهِبَ النصرَ على الأمم عندما عمل نيابة عن الربّ (٤٥:١-٧).

(٢) انظر بشكل خاص ٤٢:١٠،١٥؛ انظر أيضًا ١١:١١؛ ٢٤:١٥؛ أستير ١٠:١.

سواحل. تمثّل هذه البقع الأرضيّة، في ذهن الإسرائيليّين القدماء، أقاصي الأرض[١]، أو الشعوب / الأمم الأخر»[٢]. عندما لا توصف **إيّيم** باسم أمّة محدّدة، فهي تعني **كلّ** الأمم، حتى أقاصي الأرض.

والآن، بالعودة إلى ورود الكلمة في أشعياء الثاني، نلاحظ أنها في معظم الحالات تتّصل بعبارة **مشفاط**[٣]: ٤٠:١٤-١٥؛ ٤١:١؛ ٤٢:٤؛ ٤٩:١-٤؛ ٥١:٤-٥. لغايات بحثنا يمكننا أن نصرف النظر عن الاستشهادات الثلاثة الأخيرة، ذلك لأن الاستشهاد الثالث هو الفقرة التي نحاول إيضاحها، في حين أن الاستشهادين الرابع والخامس يتصلان اتصالًا وثيقًا بنصوص العبد، حتى أنهما لا يقدّمان شهادة مستقلّة[٤]. يبقى لدينا الاستشهادان الأولان، اللذان يظهران في فقرتين تشدّدان على مجد الربّ العالمي إزاء تفاهة آلهة الأمم، وَوَهن قادتها الأرضيّين[٥]. في الفقرة الأولى، يؤكّد الله منزلته كإله واحد عالمي بإعلانه أنه لم يتعلّم **المشفاط** من أحد، سواء أكان بشرًا أم إلهًا مزعومًا

---

(١) انظر ٤١:٥؛ ٤٢:١٠؛ ٤٩:١؛ وأيضًا ٦٦:١٩؛ مزمور ٩٧:١؛ إرميا ٣١:١٠.

(٢) انظر ٤٠:١٥؛ ٤١:١؛ ٤٢:١١-١٢؛ ٥١:٤-٥. انظر أيضًا تكوين ١٠:٥؛ إرميا ٢:١٠؛ ٤٧:٤؛ حزقيال ٢٧:٦-٧؛ صفنيا ٢:١١.

(٣) ٥ من ٩ (أو ٥ من ٧ إذا ما اعتبرنا كلًّا من الاستشهادَين المزدوجَين في ٤١:١و٥ وفي ٤٢:١٠و١٢، استشهادًا منفصلًا).

(٤) مع أن الفقرة ٥١:٤-٥ لا تشكّل جزءًا من نشيد العبد، إلّا أن تصريحها بأن «**شريعة** من عندي تخرج، **وحقي** أثبته للشعوب» يوازي الفقرتين الأولى والثانية (انظر ٤٢: ١د، ٤ج و٤٩:٤ب، ٦ب).

(٥) انظر ٤٠:١٢-٣١ و٤١:١-٧، ٢١-٢٩.

(٤٠ :١٥– ٢٦)؛ في الثانية ، الربّ مستعدٌ لأن يظهر جنبًا إلى جنبٍ مع الأمم وآلهتها (٤١ :٢١– ٢٩)، حتى يواجه **المشفاط** (هنا بمعنى القضاء ، كما يتّضح) معهم .

نستنتج من هذه النصوص أن عبارةَ **مشفاط** في أشعياء الثاني تتضمَّن معنى المكاشفة بين الربّ من جهةٍ ، والأمم وآلهتِها من جهة أخرى . إن هذه المكاشفة تُثبِته إلهًا عالميًا واحدًا ، ذلك لأنّها ستُظهر أن قورش ذاتَه ، ملكَ **الأمم** المنتصر ، أقامه الربُّ نفسُه (٤١ :٢– ٤؛ ٤٥ :١– ١٣؛ ٤٨ :١٢– ١٥). تشير كلمة **مشفاط** ، في الوقت ذاته ، إلى الدعوى القضائيّة (المكاشفة) وإلى نتيجتها (انتصار الله). أما في خصوص هذه النتيجة ، فالعدالة التي تنشأ عن هذا « الحكم » يجب أن تُفهَم وكأنها **توراه** الربّ[1]، التي أنعم بها الله على إسرائيل ، في البدء ، وهو الآن يريد أن يجعل كلّ أمم الأرض خاضعة لها ، لكي يتنعّم الفريقان كلاهما بعهده الأبدي (٥٥ :٣– ٥).

لو كانت النصوص التي استدللنا منها على المعنى الثنائي الفريد لعبارة **مشفاط** ، غيرَ مرتبطةٍ بنشيدِ العبد الأول ، لكانت نسبة المعنى ذاته إلى استعمالها هناك أمرًا مشكوكًا به . لكن ليست هذه هي الحال ؛ إذا أنعمنا النظر في ٤١ :١ و٤٢ :٤ يظهر لنا أنهما تشكّلان تضمينًا : في

(١) انظر بشكل خاص ٥١ :٤ حيث يقول الربّ : « انصتوا إليّ يا شعوب ... لأن **شريعة** من عندي تخرج ، **وحقي** (**مشفاط**) أثبته نورًا للشعوب . قد برز خلاصي ، وذراعاي يقضيان للشعوب . إياي ترجو الجزائر ، وتنتظر ذراعي ». لاحظ التطابق في التعابير مع ٤٩ :٦ حيث توكل إلى العبد مهمّة **واحدة** إلى كلّ من إسرائيل والأمم ، غايتها « أن يبلغ خلاصي أقصى الأرض ».

الآية الأولى يُدعى الإيّيم إلى مشفاط ، وينتظرون ، في الثانية ، توراه / مشفاط الربّ . يبدو أن فقرة ٤١ :١– ٤٢ :٤ بكاملها وحدة أدبيّة واحدةٌ ، كان المقصود من نشيد العبد الأول أن يُقرأ ويُفهَم على أساسها . تشير أمورٌ أخر إلى الاستنتاج عينه :

١) يتمّ التوجّه إلى **الإيّيم** بشكل مباشر (صيغة المخاطب بدلًا من صيغة الغائب) مرّتين فقط في أشعياء الثاني ، في ٤١ :١ وفي ٤٩ : ١. وبما أن ٤٩ :١ بدء نشيد العبد الثاني ، حيث العبدُ ذاتُه يتكلّم ، فقد تكون كلمات ٤١ :١ المطابقة تشير إلى أن المتكلّم هناك ليس الربّ ، بل العبد ، الذي يدعو **الإيّيم** ليظهروا معه في مكاشفة (**مشفاط**). وبالفعل ، يُشار إلى الله خلال المناظرة الحقيقيّة مع **الإيّيم** بصيغة الغائب (٤١ : ٢١).

٢) تلي كلًّا من النشيدين الأولين فقرةٌ تبدأ بعبارة « هكذا يقول الربّ »، تتوجّه إلى العبد على نحو مشابه ، الأمر الذي ينمّ عن موازاة متعمّدة بينهما[1]. في النشيد الثاني ، تتبرّر عبارة « هكذا يقول الربّ » بتغيير المتكلّم من العبد (الآيات ١ – ٦) إلى الله (الآيات ٧– ١٢). غير أن هذا التغيير ، في حالة النشيد الأول ، لا يُفهم إلا إذا افترضنا أن كلمات الآيات ١–٤ الإلهيّة جزءٌ من حديث للعبد بدأ في ٤١ : ١، تمامًا كما أن كلمات ٤٩ :٦ الإلهيّة جزء من حديث ٤٩ :١– ٦.

٣) تظهر كلمة « هوذا » ومشتقّاتها (هاأنذا ، ها كلهم ، ها أنتم) مرّات عدّة في ٤١ :١–٤٢ :٤ (٤١ : ١١،١٥،٢٤،٢٩؛ ٤٢ : ١). وهي

(٢) ٤٢ :٥–٩ و٤٩ :٧–١٢ على التوالي . قارن ٤٢ :٦ مع ٤٩ :٨، و٤٢ :٧ مع ٤٩ :٩أ .

تقدّم، في ما يسبق الآية ٤٢: ١، تصريحًا لله يدعم إعلانه بأنه سيّد إسرائيل والأمم الوحيد. لهذا قد يكون المقصود ب ٤٢:١-٤ أن تكون تصريحًا آخر من هذا النوع.

إن قراءة ٤١:١-٤٢:٤ كوحدة أدبيّة واحدة، تجمع نشيدَ العبد الأول مع رسالة أشعياء الثاني كاملة. ومع أن قورش قد مُنِحَ تفويضًا مسيانيًا (٤٤:٢٨-٤٥: ١)، إلّا أنه لا يعدو كونه مجرّد غطاء لرسول الله الحقيقي، العبد. ليس تولّيه السلطة وتحريره أولئك المنفيّين في بابل، واليهوذيّين أيضًا، سوى مناسبة لرسالة الربّ الحقيقيّة[١]، أي أنّه وحده، سيّد العالم بأسره: إنه إله قورش المحرِّر، وإسرائيل المحرَّر، والأمم المحرَّرة. أريدَ بغياب داوود الكامل كصورة أخرويّة في أشعياء الثاني[٢] - كذلك أشعياء الثالث، في هذا الخصوص - التشديدُ على ملكيّة الله المباشرة خلال عمليّة إعادة البناء، في فترة ما بعد الجلاء. بالنسبة إلى أشعياء الثاني، بخلاف حزقيال[٣]، الله وحده سوف يكون الحاكم الأخروي، دونما وسيط. تكثر في الإصحاحات ٤٠-٥٥ الفقرات التي تصف عمل الله في الخلق، أو التي تشير إليه كملك أو اله واحد[٤]

---

(١) انظر آنفًا التعليق على إرميا ١ حيث أُظهِرُ أن حصار أورشليم من قِبَل البابليّين لم يكن سوى فرصة لله لكي يظهر الحصار الحقيقي، حصارَ إرميا وإلهه من قِبَل أورشليم.

(٢) يُذكَر داوودُ مرة واحدة فقط كشخصيّة تاريخيّة ماضية أُعطيَت لها الوعودُ التي سوف تتحقّق (٥٥: ٣).

(٣) انظر حزقيال ٣٤:٢٣-٢٤؛ ٣٧:٢٤-٢٥، والتعليق عليها آنفًا.

(٤) ٤٠:١٢-٣١؛ ٤١:٢١-٢٩؛ ٤٢:١٠-١٣؛ ٤٣:٨-١٢،١٥-٢١؛ ٤٤:٦-٢٠،٢٤-٢٨؛ ٤٥: ٩-١٣؛ ٥١:٤-١١؛ ٥٢:٧-١٢.

لكي يحفظ الله لنفسه دورَه الفريدَ كحاكم أخروي، يختار لوظيفتين « ملكيّتين »، أساسيّتين شخصين مختلفين، فاصلًا بهذا ما لا يُفصَل حتى لا يكون أيٌّ منهما « ملكًا » بالمعنى الذي سيكون لداوود. فهو يعطي وظيفة قيادة الجيش للنصر على الأعداء، والمجدَ والقوةَ اللذين ينتجان من هذا، إلى قورش؛ أمّا إقامة العدل (**مشفاط**) فيخصّصها لعبده[1]. هذان الأمران ينبغي أن يتوفّرا في أي شخص لكي يُعتَبَر ملكًا بالمعنى الأكمل للكلمة، أي ممثلَ اللهِ المطلقَ الصلاحيّة.

غير أن الوظيفتين لا تتساويان في الأهميّة. فالأولى تتبع الثانية: بحسب ٤١: ١، يتوطّد نصر الله عن طريق **المشفاط** (بمعنى القضاء)، وثم، **بالمشفاط** (بمعنى « العدل ») سيحكم الله العالم ويبنيه بعد أن فتحه[2]. من هنا تفوّقُ العبد على قورش في تصميم الله: على الرغم من أن الله سيُخضِع ملوكًا لقورش (٤١: ٢)، إلّا أن « ملوكًا (بمن فيهم قورش ؟) سوف يسدّون أفواههم من أجله (العبد): لأنهم قد أبصروا ما لم يُخبروا به، وما لم يسمعوه فهموه » (٥٢: ١٥). إن ما سيُعطونه للفهم هو، بالضبط، أن الخادم أيضًا سوف يُمنح نصرًا إلهيًا (٥٢: ١٢أ). وهكذا، سوف يظهر الخادم، في عهد الله، على أنه هو ممثّله المُطلق

---

(١) من بعض النصوص المهمّة التي تنسب هاتين الوظيفتين للملك: ١ملوك ٣:١٦- ٢٨؛ مزمور ٤٥:٤- ٧؛ ٧٢:١- ١٥؛ ٩٧؛ ٩٩:١- ٥؛ ١١٠:٥- ٦.

(٢) لاحظ أن مهمّة العبد هي الأخيرة في سلسلة من النصوص تبدأ بِ « ها ...»؛ أما النصوص الأخر، التي تذيع تولّي قورش السلطة وإحرازه النصرَ، فتمهّد إليها على أنها النتيجة.

الصلاحيّة ، وذلك لأنه سوف يجمع في ذاته ، في النهاية ، وظيفتي النصر و**المشفاط** الإلهيّتين .

النشيد الثاني (أشعياء ٤٩ :١ – ٦)

يكمن الموضوع الأساسي ، هنا أيضًا ، في مهمّة العبد إلى الأمم . في البدء يوجّه العبدُ إعلانَه **للإيّيم** و« للأمم من بعيد » (الآية ١أ)، وفي النهاية يوضح الله الغاية الأخيرة من عمل عبده بقوله : « قليل أن تكون لي عبدًا لإقامة أسباط يعقوب وردّ محفوظي إسرائيل ؛ قد جعلتك نورًا للأمم ، لتكون خلاصي إلى أقصى الأرض » (الآية ٦). كإشارة إلى أهميّته النسبيّة ، لاحظ أن هذا القول يستشهد بالله مباشرة ، في حين أنّ المهمّة الموجّهة إلى يعقوب / إسرائيل ، والتي وُصفت في الآية ٥، ليست استشهادًا على الإطلاق ، بل جملة موصولة تحدّد الربّ الذي يتكلّم في الآية ٦.

مع ذلك لا يمكننا أن نقلّل من أهميّة المهمّة الموجّهة إلى إسرائيل ، معتبرين إياها استطرادًا لا معنى له ، بما أنها تشغل ربع النشيد (الآيتان ٥ – ٦أ) ، وتبدأ بصيغة « مدعو من البطن » ذاتها ، التي بها يقدّم العبد نفسَه في الآية ١ب . إلى جانب ذلك ، توحي الآية ٦ بأن المهمّتين مترابطتان بقوة، كما لو كانتا جانبين من مهمّة واحدة، وليس كمهمّتين منفصلتين[١].

وبناءً عليه ، يصبح فهم المهمّة الموجّهة إلى إسرائيل أساسيًا حتى

---

(١) انظر أيضًا ٥١ :٤ – ٥، التي توازي لغة نشيدَي العبد ، الأول والثاني ، في ما يتعلّق بالمهمّة الموجّهة إلى الأمم ، مع أنها تتوجّه بوضوح إلى إسرائيل .

نفهم النشيد كاملًا . غرض هذه المهمّة ، كما تلخّصه الآيتان ٥ب- ٦أ : « إرجاع يعقوب إلى الربّ ، فينضمّ إليه إسرائيل ... إقامة أسباط يعقوب ، وردّ محفوظي إسرائيل ». لا تشبه هذه اللغة شيئًا في نشيد العبد الأول ، لكن ثمّة تشابهًا ملحوظًا بين **مشفاط** / **توراه** **ويشوعاه** / **يَشع** (خلاص / نصر) كما يظهران في هذين النشيدين ، وفي ٥١ :٤- ٥، الفقرة المرتبطة بهما ارتباطًا وثيقًا : إن **مشفاط** / **توراه** الله « تخرج » (٤٢ : ١، ٣؛ ٥١ : ٤) « نورًا للشعوب » (٥١ : ٤) ، و« ينتظرها **الإيّيم** » (**٥١ : ٥**). إن العبد الذي يحمل **مشفاط** / **توراه** الله « إلى الأمم » في النشيد الأول ، له دور يجعل خلاصه « يبلغ أقاصي الأرض » في الثاني . إذا أخذنا بعين الإعتبار هذا التشابه ، وأن كلمة **يشوعاه** تعني أيضًا « النصر » (هذا معناها الأساسي في الحقيقة)[(١)]، يمكننا أن نستنتج أن ترتيب النشيد الثاني يشبه ترتيب الأول ، حيث يخصّ النصر / الخلاص إسرائيل بمعنى أن الله صنعه **من أجل** إسرائيل وفيه (٤١ :٨- ٢٠). وعليه كان المقصود من مهمّة العبد أن تحصل ليس فقط من أجل إسرائيل بل فيه .

نستطيع أن نتبيّن أن مهمّة إسرائيل تشكّل محتوى مهمّة العبد إلى الأمم ، وليس فقط تمهيدًا لها ، وذلك من بنية الحوار بين العبد والله :

١) تظهر كلّ من الآيات ٣-٦ النسق ذاته : تصريح حول مهمّة

---

(١) قارن أيضًا فعل **نِكبَاد** (يتمجد) واسم **عُز** (قوة) في نهاية ٤٩ : ٥. يعني الأول « أن يتمجّد (من قِبَل الله)» وللثاني معنى « القوة (الإلهيّة) المرتبطة بالنصر ».

العبد (أو دعوته في الآية ٣)، يليه تصريح حول نتيجة هذه المهمّة الإيجابيّة أو هدفها المحقّق. أما المهمّة الموجّهة إلى إسرائيل فتُعرَض في القسم الأول في الآية ٥ والآية ٦، أي كجزء من «تصريح المهمّة» في تلك الآيات؛ لكن المهمّة الموجّهة إلى الأمم يُعبَّر عنها فقط في القسم الثاني من الآية ٦، أي في «تصريح النتيجة / الهدف»[١].

٢) توازي مهمّة إسرائيل في الآيتين ٥أ و٦أ، تعب العبد وإفناء قدرته في الآية ٤أ، الأمر الذي يفترض أن هذا جزء من مهمته يكون فيه فاعلًا. لكن الجهد المبذول باطلًا في الآية ٤أ يستدعي أيضًا، وفي الوقت عينه، طبيعة مهمّة العبد المتناقضة، وفكرة أنه سيتمّمها تحت ضغط معيّن. هذه أيضًا من ميّزات المهمّة الموجّهة إلى الأمم في النشيد الأول.

٣) يوازي التصريح المتعلّق بعدم جدوى عمل العبد في الآية ٤أ عبارةَ «عبد» في ٣أ، الأمر الذي يشير بوضوح إلى أن المثل الأول يعكس جوهر ما يعنيه أن يكون المرء عبدًا للربّ[٢]. يتأكّد هذا في «والآن» التشديديّة في بدء الآية ٥: الآن وقد أتمّ العبد شروط مهمّته

(١) هذا واضح في الأصل العبري، غير أن طبيعة هذه المقدّمة لا تسمح بمناقشة مفصّلة لهذا الموضوع.

(٢) إذا كانت ٤٩:١-٦، كما يُرجّح، مبنيّة وفقًا للقلب الشعري، يصبح لدينا دليل أقوى على الموازاة بين الآيتين ٣ و٤: (A) الأمم (الآية ١أ)؛ (B) الدعوة من البطن (الآيتان ١ب-٢)؛ (C) شخص العبد (الآية ٣)؛ (C') مهمّة العبد (الآية ٤)؛ (B') الدعوة من البطن والمهمّة الموجّهة إلى إسرائيل (الآية ٥)؛ (A') المهمّة الموجّهة إلى الأمم (الآية ٦).

(الآية ٤)، كما وضعها الذي اختاره (الآية ٥) ، يُجعل أمينًا على هدف تلك المهمّة الأخير (الآية ٦)[١].

٤) والحال هذه ، لا تكلّف الآية ٦ العبدَ ، في الواقع ، بمهمّة جديدة . كيف يكون هذا ، ومصيره كعبد الله قد تقرّر منذ زمن بعيد ، وهو بعد في بطن أمه (الآية ٣ب ، ٥أ)؟ وتاليًا ، حتى الآية ٣أ ينبغي ان تُقرأ لا كتكليف ، بقدر ما هي مجرّد إقرار بواقع هو تمامًا كما يبدو : « أنت عبدي ». تتعزّز قراءةُ النصّ هذه بردّة فعل العبد ، التي بها يؤكّد هذا التصريح ، إذ يتذكّر ما فعل في الماضي ، ويعبّر عن توقّعاته للمستقبل : « عبثًا **تعبت** باطلًا ، وفارغًا **أفنيت** قدرتي ؛ **لكن** حقّي عند الربّ وعملي عند إلهي » (الآية ٤). بقوله هذه الكلمات ، يقف العبد ، إذا صحّ التعبير ، بين الآيتين ٤أ و٥ب، وليس في الآية ٤ . هذا يعني أن عمله كعبدٍ قد أصبح وراءه[٢]، وأنه يعبّر عن ثقته[٣] بأن الربّ الذي جعله على ما هو عليه ، سوف يحقّق ما في ذهنه . وعلينا أن ننتظر حتى يؤدّي العبد المهمّة الموكلة إليه ، ويبلغ مرحلة ينتظر فيها أن يُثمِر اللهُ ما يبدو عملًا من دون ثمر ، لكي يكشف اللهُ قصدَه الأخير (الآية ٦).

(١) تقدّم و« الآن » في النهاية التصريح الذي في الآية ٦، لأن الآية ٥ بكاملها جملة موصولة تصف المتكلّم .

(٢) ما ينبغي أن يفعله – إذا كان ثمة شيء على الإطلاق – هو أن يتابع ما كان يفعله .

(٣) لاحظ **أكِين** التشديديّة (لكن).

ذيل: « إسرائيل » في أشعياء ٤٩:٣

إذا أخذنا بعين الاعتبار مهمّة العبد الموجّهة إلى إسرائيل، وميزاته الشخصيّة[١]، أصبح من الصعوبة أن نتصوّر أن عبارة « إسرائيل » في الآية ٣ ليست إضافة من الكاتب تعكس النزعة الأولى في اتجاه تفسير جماعي للعبد. نرى الشيء ذاته في السبعينيّة، التي تُدخِل « يعقوب » قبل « عبدي » و« إسرائيل » بعد « مختاري » في ٤٢:١[٢]. ولكن كيف نفسّر التناقض الطبيعي الذي يظهر في تسمية العبد « إسرائيل » في فقرة يقال فيها بشكل خاص إن مهمّته كانت موجّهة إلى إسرائيل؟ أعتقد أن المقصود بهذه الإضافة استبعاد كلّ إمكانيّة أمام القارئ كي يماهي العبد مع قورش. غني عن القول أن هذا التفسير غير مستساغ لدى اليهوديّة الناشئة، التي كان يتطوّر لديها الشعور بالفرادة القوميّة[٣]، والتي كانت تنتظر توطيد مُلكِ الله من خلال وساطة مسيّا يهودي (ضروري)، تقضي مهمّته بتحرير إسرائيل من كلّ القوى الغريبة[٤].

---

(١) « كدعوته من البطن » و« ذكر اسمه في أحشاء أمه » (الآية ١ب).

(٢) قد يعكس هذا الارتباط بين نشيد العبد الأول والاصحاح ٤١، الذي يسبقه، في ذهن المفسّر. لاحظ كيف تتطابق مع ما نجده في ٤٥:٤ (« عبدي يعقوب، وإسرائيل مختاري ») حيث يُعلن قورش محرّرَ إسرائيل؛ لا يمكن تفسير هذه الموازاة إلا إذا سلّمنا بأن المفسّر أقام الصلة بين ٤٢:١-٤ و٤١:١-٥ حيث يُدعى قورش أيضًا مختار الله لتحرير إسرائيل. إذا كان الأمر كذلك فهذه إشارة أخرى إلى أن ٤١:١-٤٢:٤ ينبغي أن تُعتبَر وحدة أدبيّة متكاملة (انظر آنفًا).

(٣) انظر الجزء الأول، الصفحات ٢١١- ٢١٥.

(٤) إذا صحّ طرحي تكون أناشيد العبد قد اعتُبِرَت، في بعض الأوساط اليهوديّة على الأقلّ، « مسيانيّة » قبل القرن الأول قبل الميلاد.

لولا هذه الإضافة لأمكن الافتراض أن قورش هو العبد في هذه الأناشيد الأربعة، وخصوصًا في النشيد الثاني، الذي يذكر بالتحديد قيام يعقوب وإعادة بناء إسرائيل. في مواضع أُخر يدعو أشعياء الثاني قورش، بطريقة لا لبس فيها، راعي الربّ (٤٤: ٢٨) ومسيحه (٤٥: ١). وهو يصوّره باستمرار محرِّرًا أقامه الله، عن قصد، ليجلب الخلاص لإسرائيل، عبد الربّ[١]. صحيحٌ أن قورش لا يُسمَّى أبدًا بوضوح «عبدًا»، في حين أن يعقوب / إسرائيل يحظى بهذه التسمية ما لا يقلّ عن تسع مرّات[٢]، لكن الشبه بين قورش وبطل الأناشيد الأربعة، يجعله مُرشحًا أول لكلّ من يحاول أن يحدّد هويّة عبد الربّ غير المسمّى. وأولئك الذين أرادوا أن تشير النبوءات المسيانيّة إلى مسيّا يهودي استنبطوا، من دون شكّ، وسيلة ليحولوا دون هذا.

نشيد العبد الثالث (أشعياء ٥٠:٤– ٩)

تظهر هذه الفقرة كلّها وكأنّها توسيع ٤٩: ٤. تُطابق الآيات ٤–٦ الآية ٤٩: ٤أ (فيها وصف مهمّة العبد الصعبة). وتوازي الآيات ٧–٩ الآية ٤٩: ٤ب (فيها تعبير عن ثقة العبد بالربّ). توسّع هذا النشيد في مواضيع مألوفة لهذا فهو يملأ بعض الثغرات في معرفتنا حقيقة العبد.

(١) انظر ٤١:٢–٣ في ارتباط مع الآيات ٨– ٢٠؛ ٤٤:٢٨–٤٥: ٤؛ ٤٨:١٢–١٥؛ و٤٨:٢٠ في ارتباط مع نشيد العبد الثاني الذي يليها مباشرة. لاحظ أيضًا أن ٤١:٨– ٩، بحسب قراءتي، ينبغي أن تُقرأ جنبًا إلى جنب مع نشيد العبد الأول.

(٢) ٤١:٨، ٩؛ ٤٢: ١٩؛ ٤٤:١، ٢، ٢٦، ٢٩؛ ٤٥: ٤؛ ٤٨: ٢٠.

يقدّم العبدُ نفسَه هنا **كليّمود** (تلميذ ؛ أو حرفيًا ؛ المتعلّم) الربّ . وهكذا لا يقتصر عمله على التعلّم فقط (الآية ٤ج) ، بل يتعدّاه إلى تعليم الآخرين ما قد تعلّمه هو (الآية ٤أ ب) . بتعبير آخر ، أوكلت إليه (كما في ٤٢: ٤ج) مهمّة نشر تعاليم **التوراه** الإلهيّة[1]، وهي مهمّة خاصةٌ بالملك أو الكاهن . مع هذا ، يختلف دور العبد عن الملك والكاهن كليهما ، ذلك لأنه تلميذ أكثر من كونه معلمًا : يتعلّم **هذه التوراه** ، أي إرادة الله ، **كلّ صباح** . في حين أن الآخرين يعتمدون على **توراه** تقليديّة ، موضوعةٍ في الماضي ، ولا تتغيّر مثل الكلمة المكتوبة المستعملة لحفظها ، **ينتظر** العبد مشيئة الله لكي يعمل بها ، وهو مثل إنسان يترقّب أوامر الملك كلّ يوم . تجعل هذه الميزة من العبد نبيًا على مثال عاموس وهوشع وأشعياء وإرميا وحزقيال[2]. وهو يبدو أيضًا نبيًا مثاليًا ، ذلك لأنه لا يعترض على شيء يقوله له الربّ ، ولا يصدّ أيّة مهمّة يوكلها إليه الربّ (الآية ٥).

تَعرض الآية ٦ بتفصيل نتائج طاعة العبد ، وتاليًا ، محتوى وصيّة

---

(١) إن الصلة الوثيقة بين فعل **لمَاد** (تعلَّم) ، أو **لِمِّد** (**علَّم**) **من جهة** ، **والتوراه** مع وصاياها وقوانينها وشهاداتها وأحكامها / أوامرها ، من جهة أخرى ، تظهر في ورود الأول المألوف بارتباط مع الثاني في تثنية الاشتراع ، كتاب **التوراه** (٤: ١،٥،١٠ (مرتين) ، ١٤؛ ٥: ١، ٣١؛ ٦: ١؛ ١١: ١٩؛ ١٧: ١٩؛ ٣١: ١٢، ١٣. هذا يعني ١٢ مرة من أصل ١٧ على **لمَاد** او **لِمِّد**) وفي المزمور ١١٩، نشيد التوراه وكلمة الله (الآيات ٧،١٢،٢٦،٦٤،٦٦،٦٨،٧١،٧٣،١٠٨،١٢٤،١٣٥، ١٧١؛ أي كلّ أمثلة **لمَاد ولِمِّد**).

(٢) حول الفرق بين الكلمة النبويّة **والتوراه** المثبَّتة انظر المقدّمة .

الله إليه . وإذا اختار أن يكابد طوعًا الإهانات الموصوفة هنا ، فهذا ممكن فقط لأن كلمة ألله قضت بذا . بكلمات أُخر ، في حالة العبد لا « تتّخذ » الكلمة النبويّة » جسدًا ، بمعنى أنها تحقّقت ، فحسب – كما حصل مع الأنبياء السابق ذكرهم – ولكن بمعنى مباشر ، أي أنها حُمِلَت في جسد العبد ، ووجدت تعبيرها هناك . وهكذا يوضح النشيد الثالث المحتوى الغامض الذي في الآيتين ٤٢ : ٤أ و٤٩ : ٤أ في النشيدين الأولين : إن شخص العبد ، أو ، بدقة أكثر ، الشخص « المخزي »، هو الذي يعبّر عن **توراه / مشفاط** الله[١].

غير أن تعليمات الله للعبد ينبغي أن تتجاوز مجرّد توجيهه إلى تحمّل المعاملة السيئة : فثقته الكاملة بأن الله سوف يبرّره في النهاية – حين يُعيّره الآخرون – جزء لا يتجزّأ من تجاوب العبد المطيع[٢] . أضف إلى هذا أن تلك الثقة متأصّلة في أن الله هو الذي أراد أن يعيّر العبد ، وسوف يبرّره الربّ ، بالتأكيد ، ويعلن براءة مَن قَبلَ مشيئَتَه وعمل بها (الآيتان ٨– ٩). بإيجاز ، إن محتوى **توراه / مشفاط** الله الأخرويّة ، التي أُعلِنَ عنها في أناشيد العبد الثلاثة الأُول ، هو ، أساسًا ، العبد المُعَيَّر ، ولكن الذي يُبرّره الله ، حتى في أقصى درجات تعييره .

ولكن ماذا عن تفاصيل خبرة العبد : هل تخبرنا الأناشيد أين

---

(١) لاحظ استعمال **مشفاط** في الآية ٨.

(٢) لاحظ كيف أن ثقة العبد بمساعدة الربّ له (في المستقبل) (الآية ٧أ) يُعبَّر عنها كحقيقة حاضرة (« لا أخجل » و« جعلت وجهي كالصوان » في الآية ٧ب ج) في الوقت الذي يُعيَّر فيه (الآيتان ٥ب ج– ٦).

حصلت، ومَن أهانه؟ تقدّم الأناشيد، في الحقيقة، بعض الدلائل. يختبر العبد، كما رأينا، ما يفعله كنتيجة مباشرة لطاعته وصية الله (الآيتان ٥ – ٦). إلّا أن هذا لا ينفصل عن الكلام حول مهمّته التعليميّة (الآية ٤)، الذي يسبق مباشرة. ولكن أين يعلّم سوى بين من كانوا نظراءه، أي إسرائيل؟ تدعم هذا الافتراضَ الأمورُ الآتية:

١) إن تمهيد النشيد الاول (٥٠:١ – ٣) تهمة إلى إسرائيل بسبب خطاياه، تقود إلى السبي (الآية ١ب)، وتُذكِّر إسرائيل، خصوصًا، بأن الربّ يبقى فاديه (**جوئيل**،الآية ٢أ)[1].

٢) تلي النشيدَ الثالثَ دعوةٌ إلى اتباع مثل العبد في ثقته بالربّ رغم الصعاب في الآية ١٠، وكلمة دينونة ضدّ أولئك الذين أوجدوا هذه الصعاب في الآية ١١، الأمر الذي ينسجم جيدًا مع مهمّته كمعلّم / نبي.

٣) تبدو الفقرة التي تلي مباشرة، ٥١:١ – ٨، نشيدًا ثانيًا للعبد (خصوصًا الآيتان ٤ – ٥)، وتدعو إسرائيل إلى أن «يسمع» (الآيات ١، ٤أ، ٧)[2] الربّ، و«يُصغِي» إليه (الآية ٤أ)[3]. لا يمكننا اعتبار التشابه بين هذه الآيات وتكليف العبد في ٥٠:٤–٥ صدفة؛ ففي هذه

---

(١) حول فكرة الفادي (**جوئيل**) انظر آنفًا.

(٢) إن الفعل العبري هو ذاته «**شمَاع**» في الآيتين ١و٧، والذي نجده أيضًا في نهاية ٤٩: ٤.

(٣) **هِيئِيزين**، وزن **هِفعيل** من اسم **أزن** (أذن)، المستعمل في نهاية ٥٠:٤ وبدء ٥٠: ٥.

الفقرة قد يكون الله يطلب من إسرائيل الاصغاء إلى الرسالة التي يبعث بها إليه من خلال عبده وفيه .

٤) كما ناقشنا آنفًا يشير النشيد الثاني إلى مهمّة سوف تتمّ في إسرائيل .

٥) في كتاب أشعياء الثاني كلّه ، وفي بعض المواقع من أناشيد العبد ، يُلمَّح إلى إسرائيل كعبد الربّ[١]، يخطئ إلى إلهه على نحو متكرّر[٢] ، بكونه أعمى وأخرس أمامه[٣]. أراد الله ، في الواقع ، أن يجعل **التوراه** معروفةً من خلال عبده إسرائيل (٤٢ : ٢١) ، إلّا أن إسرائيل رفض طاعتها (الآية ٢٤). في النهاية ، يحاول عبد الأناشيد أن يعيد عبد الربّ إسرائيل إلى الربّ (٤٩ : ٥) ويقيم أسباطه ويجدّدها (٤٩ : ٦) .

نشيد العبد الرابع (٥٢:١٣–٥٣: ١٢)

إن النشيد الأخير في السلسلة يستعيد محتوى ما سبقه ويتجاوزه ليقدّم تفسيرًا جديدًا لتألّم العبد وعاره . نجد الفكرة الجديدة في وسط بنية هذه الفقرة الطويلة الخيازميّة[٤].

---

(١) ٤١:٨، ٩؛ ٤٢ : ١٩؛ ٤٤:١، ٢، ٢١، ٢٦؛ ٤٥ : ٤؛ ٤٨ : ٢٠.

(٢) ٤٢:١٨ – ٢٥؛ ٤٣:٢٢ – ٢٨؛ ٥٠:١ – ٣.

(٣) ٤٢:١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣؛ انظر أيضًا ٤٣ : ٨؛ ٤٨ : ٨.

(٤) الخيازموس أسلوب أدبي يشبه القلب ، ويُزاد عليه مركز (وسط)، على نسق ABCA'B' أو ABCDC'B'A'. ليس للعنصر المركزي نظير ، وهو يشكّل النقطة الرئيسة في البنية كلّها . (حول تفسير القلب ، انظر التعليق على عاموس ٥:٤–٥).

A/ ٥٢: ١٣-١٥: العبد يتمجّد أمام الملوك.

B/ ٥٣: ١-٣: العبد يتألّم ويخزى.

C/ الآيات ٤-٦: آلام العبد **من أجل خطايا الآخرين**[١].

B'/ الآيات ٧-٩: إهانة العبد وآلامه للموت.

A'/ الآيات ١٠-١٢: العبد يتمجّد أمام العظماء والأقوياء[٢].

وهكذا نجد أن النقطة الأساسيّة في نشيد العبد الرابع هي في المقطع الخامس. فموضوعه لا تلمّح إليه الأناشيد السابقة: إن خطايا عبد الربّ العاصي، إسرائيل، تُغفر بآلام عبد الربّ المطيع. ففي يد العبد إذًا مفتاحُ استعادة إسرائيل التي لن تحصل كنتيجة لتوبة إسرائيل الذاتيّة، ورجوعه إلى الربّ. بل على العكس، يبدو أنها ستحدث رغم عصيان إسرائيل المستمرّ. إن **مشفاط** الربّ غير العادي هذا، هو الذي يشكّل الأخبار المذهلة، التي ستُنقل إلى الأمم، والأمم، بدورها، ستعترف بها على أنها في الحقيقة **مشفاط**.

غير أن هذه الآيات تعكس، رغم أهميّتها، جزءًا من القصّة.

---

(١) تظهر خصوصيّة هذا المقطع، الذي يشكّل نقطة تحوّل في النشيد، في استعمال **أكين** التشديديّة (لكن) في الآية ٤.

(٢) نجد تبريرًا آخر لهذه القراءة الخيازميّة في أن نشيد العبد يُحصَر بين فقرتين تتحدّثان عن إعادة بناء أورشليم: ٥١: ١٧-٥٢: ١٢ والإصحاح ٥٤، الأمر الذي من شأنه أن يوسّع الخيازموس إلى ABCDC'B'A'، حيث تطابق A وA' المقطعين اللذين يتكلّمان عن أورشليم الجديدة، خاتمة «لكتاب التعزية». وقد كان هذا الكتاب افتُتِح بتوجّه إلى أورشليم القديمة لمّا كانت على وشك أن تُفدى. لاحظ التشابه بين ٤٠: ٩ و٥٢: ٧.

فالتسليم ببنية النشيد الخيازميّة ينبغي ألّا يُنسيَنا أن المقصود بهذا النشيد ، كأي نشيد ، أن نقرأه من البدء حتى النهاية . إن هذه القراءة التصاعديّة تقود إلى فهم أكمل لدور العبد . تسبق الآية الافتتاحيّة ٥٢:١٣ فتُخبر عن تعالي العبد المنتصر النهائي ، وذلك بتعابير حتميّة : « سيتعالى » و« يرتقي » مثل الملك الإلهي نفسه[١]. ولكن ، قبل ذلك ، عليه أن يحتمل نوعًا من التحقير ينزله إلى رتبة « أدنى من البشر ». ولكن في هذا الحين ، ستُعرَف مصائرُه جيدًا وعلى نطاق واسع ، ذلك لأن هذا الانقلاب غير القابل للتفسير في مصائره هو الذي سيثير ذهول الأمم[٢].

وما انذهال الأمم بشيءٍ أمام انذهال إسرائيل . إذ لا يشهد نظراء العبد تحوّلَ الأحداث الغامضَ ذاته فحسب (٥٣،١– ٣)، لكنهم سوف يكتشفون أن آلامه هي من أجلهم ؛ يحتملها ، كحمل ذبيح ، من أجل معاصيهم (الآيات ٤– ٦) . أما العبد ، فيذهب إلى الموت طوعًا من دون أن يفتح فاه (الآيات ٧– ٩)، رغم أن عقوبته هي حكم **مشفاط** بشريّ ، غير عادل وظالم (الآية ٨أ).

بعد أن يروي النصُّ « نهاية » العبد المأساويّة ، يَكشِفُ أن آلامه رتّبها الله ونسّقها ، عن سابق تصميم (الآية ١٠أ). أكثر من ذلك ، إن

(١) قارن مع أشعياء ٦: ١، حيث يظهر فعلا **روم** و **نِيسًا** عينهما .

(٢) تعني جملة « أمم كثيرة » هنا ، في الواقع ، « كلّ الأمم ». فالكلمة العبريّة **رَبِّيم** (كثيرون) تحمل غالبًا معنى « كلّ ». نستنتج هذا في السياق الذي أمامنا من الموازاة بين « كلّ » في ٥٣:٦ و« كثير » في الآيتين ١١و ١٢. انظر أيضًا أشعياء ٢:٢–٣ حيث « كلّ الأمم » توازي « الشعوب الكثيرة ».

نجاح الله في إثارة هذه الأحداث يعتمد كليًّا على ردة فعل العبد عليها، فهي تنجح فقط إذًا قبلَ طوعًا، ومن دون مناقشة، تصميم الله في شأنه (الآية ١٠ب ود)[١]. ينبغي للعبد أن ينطلق صامتًا نحو مصيره، فيتحمّل الموت كحمل ذبيح، تقدمة من أجل الخطيئة (الآيتان ٧، ١٠). وإذا ما أعار أُذنًا غير صاغية لله، أو قاوم أمره - كما فعل عبده إسرائيل مرّات عدّة، فلن تنجح المسرّة الإلهيّة.

يمكننا أن نتبيّن قوة تشديد النصّ على طاعة العبد التامّة لمشيئة الله في الطريقة التي يُحصر بها إعلانُ تمجيده الأخير في الآية ١٢أ بين الآية ١١ب والآية ١٢ب ج، اللتين تتحدّثان عن ذبيحته الاختياريّة. وتتأكّد العلاقة السببيّة بين الذبيحة الطوعيّة والتمجيد في التركيب النحوي المعقّد الذي يجعل من الآية ١٢أ نتيجةً لما قبلها ولما بعدها:

بمعرفته يبرّر كثيرين، وآثامهم هو يحملها
(الآية ١١ب)
لذلك أقسم له بين الأغراء،
ومع العظماء يقسم غنيمة (الآية ١٢أ)

---

(١) لاحظ عِم (إن) في بدء الآية ١٠ ب: «إن جَعَل نفسه ذبيحة إثم، يرى نسلًا تطول أيامه، ومسرّة الربّ بيده تنجح» (الآية ١٠ب ج د). تُترجم العبريّة عِم «إذا» أيضًا، لكن مفادها لا يتغيّر: على العبد أن «يجعل نفسه» (أي ينبغي أن يكون هذا شغله الشاغل) ذبيحة قبل أن تنجح مسرّة الربّ. يتّضح في الآية ١٠د مضمونُ الآية ١٠ب: «نجاح مسرّة الربّ في يده (في قدرته، تحت سيطرته)».

من أجل أنه سكب للموت نفسه،
وأُحصيَ مع أثمة، (الآية ١٢ب)

وهو حمل خطيئة كثيرين،
وشفع في المذنبين (الآية ١٢ج).

إن صمت العبد الدائم يسمح لله أن يفعل ما يستطيع وحده أن يفعله: أن يبرّر **بمشفاطه** ذاك الذي أعلنه البشر **بمشفاطهم** مذنبًا، ويقيمَ المجد في وسط العار والرفض، ويمنحَ الحياة حيث هناك موت. وعلى عكس عصيان إسرائيل الاعتيادي الذي «أجبر» يدَ الربّ[1]، يستطيع الله الآن، بسبب طاعة العبد التامّة، أن يتصرّف على طريقته، من دون تدخّل في شؤونه، من البدء إلى النهاية.

بتعبير آخر، يفسح العبد الطريق في نطاق العالم البشريّ والتاريخ البشريّ أمام الله لكي يتصرّف «كخالق من العدم» للعالم الجديد، عالمه، كما يريده؛ حيث يكون هو غير معقول خبزًا يوميًا، وحيث الواقع الحاضر، الذي على أساسه لا يمكن للعاقر أن تحبل، يسقط أمام واقع آخر حيث «يصبح بنو المستوحشة أكثر من بني ذات البعل» (٥٤: ١). هكذا أدرك أشعياء الثاني الحلم المستحيل: طين بشريّ لله الخزّاف. بطين من الأرض، في البدء خلق الله البشر، لكنهم تمرّدوا ودمّروا عالمه؛ وفي طين أشعياء الثاني البشريّ، سوف يتمكّن الله من غرس أورشليم «السماويّة» (الاصحاح ٥٤) في قلب حُطام العالم.

---

(١) انظر التعليق على حزقيال ٢٠.

هويّة عبد الأناشيد

بناءً على ما سبق، لا يمكننا أن نعطيَ جوابًا على السؤال «من كان أشعياء الثاني يقصد حين تكلّم عن العبد ؟»، إذا ما كنّا نتوقّع في الردّ اسم شخص معيّن. إن العبد هو فكرة أو رغبة من جانب النبي، رؤية أخرويّة، إذا صحّ التعبير، التي إذا ما تحقّقت، أو حين تتحقّق ستتّخذ جسدًا[١]. إن الإطار الأخروي الذي يُوضَع العبدُ ضمنه، يجعل منه شخص «نهاية الأزمنة» الأخير، الذي من خلاله سيُحقّق الله ملكَه في العالم، دونما إعاقة.

وتاليًا، مع أن أشعياء الثاني نفسه لم يفكّر في شخص معيّن، إلّا أنه يبقى على القارئ أن يقرّر ما إذا كانت نبوءته قد تحقّقت، وبمَن تحقّقت. فالعبد إذًا، بالنسبة إلى قارئ هذه الأناشيد، شخصٌ مستقبلي إلى أن يقرّر القارئ أن يعترف بشخصٍ ما عبدًا ويسلّم به. ليست هناك طريقة أخرى ممكنة، فالعبد صامت أساسًا ولا يمكننا أن نتوقّع منه جوابًا. وإذا ما بدا ذلك إشكالًا، فلا حول ولا قوة؛ علينا أن نتذكّر أن العبد جزء من كلمة الأناشيد النبويّة، التي هي بدورها جزء من رسالة أشعياء الثاني الكاملة – وتتميّز هذه الرسالة بأنها بسيطة، مستقيمة، أو سهلة الفهم:

«لأن أفكاري ليست أفكاركم، ولا طرقكم طرقي، يقول الربّ. لأنه كما عَلت السماوات عن الأرض، هكذا عَلت طرقي عن طرقكم، وأفكاري عن أفكاركم. لأنه كما ينزل المطر والثلج من

(١) «إذًا» من المنظور البشري، و«حين» من منظور الله.

السماء ولا يرجعان إلى هناك ، بل يرويان الأرض ويجعلانها تلد ، وتنبت ، وتعطي زرعًا للزارع ، وخبزًا للآكل ، هكذا تكون كلمتي التي تخرج من فمي . لا ترجع إليّ فارغة ، بل تعمل ما سُررتُ به ، وتنجح في ما أرسلتها له » (٥٥:٨- ١١)[١].

مع ذلك ، إن القارئ مدعو لإطاعة كلمة الله ، أو بالأحرى إلى فهمها فهمًا كليًا . ترد هذه الفقرة ضمن دعوة العبد (الأطرش) ، إسرائيل ، إلى أن « يستمع » ، و« يميل أذنه »، و« يسمع » ، « فتحيا نفسه » (٥٥:٢- ٣)[٢]. وتكون نتيجة هذا الاستماع المطيع في « تمجيد » الربّ لإسرائيل ، وتحويله ملجأ « للأمم » (الآية ٥)[٣]. يمكننا أن نستنتج أن أشعياء الثاني افترض الصعوبات التي سيواجهها قارئو المستقبل في تحديد هويّة العبد : فـ « مجيء » عبد الربّ سوف ينتج منه تحدٍ لإسرائيل « ليميل أذنه » ويقرّ بأن تصميم الربّ نجح بيد عبده ؛ عندئذٍ فقط يتحقّق **مشفاط** الله في أعين الأمم ، التي سوف تتدفّق إلى أورشليم « الجديدة ».

---

(١) لاحظ أن فكرة « نجاح » مسرّة الله ومشيئته نجدها في ٥٣:١٠د ، بإشارة إلى العبد . و« نجاح » ترجمة للعبريّة **حَفاستي** في ٥٣:١٠د . وكذلك أصل « نجاح » هنا وفي الآية ١٠د أشكال مختلفة لفعل واحد (ماضي **هِيسليناه** ، مضارع **يسلاه**).

(٢) قارن مع ٥٣:١٢ حيث طاعة العبد تقود إلى أن « يسكب للموت نفسه » من أجل معاصي الآخرين وخطاياهم (الآيتان ١١- ١٢).

(٣) قارن مع النشيد الثاني (٤٩:١- ٦) حيث « يتمجّد» الربّ في عبده ، « نور الأمم ».

في تاريخ إسرائيل بعد أشعياء الثاني ، حصل هذا مرّة واحدة فقط حين اعترف عدد من اليهود في فلسطين القرن الأول بعد الميلاد بأن تصميم الله تحقّق في يسوع الناصري ، الذي دُفِعَ إلى موتٍ تعييري ، وتبرّر بعد ذلك بالمجد . تبنّت مجموعة اليهود « المؤمنين » بيسوع خادمًا أخرويًا للربّ فِعلَ « يُبشّر » (**بسّير** Evangelizomai) الذي ميّز به أشعياء الثاني رسالة « الأخبار السارّة » بكاملها[١]. وهكذا تحقّقت كلمة أشعياء الثاني النبويّة ، التي اقتضت الإيمان **بمشفاط** الربّ الأخير ، بكلمة أخرى ، هي الكلمة الرسوليّة ، التي تَستَعمِل المفرداتِ النبويّة وتتطلّب أيضًا الإيمان بأن الربّ حقّق **مشفاطه** الأخير . وصف الرسول بولس هذه العمليّة كحركة **من إيمان إلى إيمان** (رومية ١ : ١٧). والإيمان الذي في ذهنه هنا هو إيمان بالله نفسه الذي « سبق فوعد بـ [إنجيله] بأنبيائه في الكتب المقدّسة[٢]، عن ابنه ،... الذي تعيّن ابن الله بقوة من جهة روح القداسة بالقيامة من الأموات » (رومية ١:١– ٤) . هذا « الإنجيل » هو قوّة الله للخلاص لكلّ من يؤمن ، لليهوديّ أولًا ثم لليونانيّ[٣]. لأن فيه أُعلن برُّ [أي **مشفاط**] الله « **بإيمان لإيمان** » (رومية

---

(١) يحصر « كتاب التعزية » بكامله (انظر ٤٠ : ٩؛ ٥٢ : ٧).

(٢) إن الارتباط الوثيق بين كلمة الوعد والانجيل ككلمة تحقبق هذا الوعد تظهر في أهميّة أشعياء الثاني في ذهن بولس عندما يتكلّم عن « آلية » الإعلان الرسولي ، وقبوله في موضع لاحق من الرسالة ذاتها (رومية ١٠ : ١٧). قارن هذا النص مع ٥٢ :٧ و٥٣ :١ بشكل خاص ، أي نشيد العبد الرابع وسياقه المباشر.

(٣) تذكّر التعليق على ٥٥ :٢–٥ آنفًا ، حيث يُدعَى إسرائيل إلى « السماع » حتى « يحيا »، ويصبح ملجأ « للأمم ».

١٦:١ - ١٧). اليهودي أوّل لأنه مرتبط بالكتب النبويّة التي تفرض الإيمان بالكلمة الإلهيّة الموعود بها، في حين أن الأممي يبدأ بالتسليم بالكتب النبويّة **ككلمة إلهيّة** تستتبع وعدًا. إلّا أن اليهودي والأممي كليهما يقفان على مستوى واحد، ذلك لأنه يُطلب منهما أن **يؤمنا** بأن الكلمة الإلهيّة الموعود بها تحقّقت في يسوع المسيح.

IV

فترة ما بعد الجلاء

١٣
الكتاب الثاني

تحقّقت ، في عهد قورش ، آمال المنفيّين البابليّين المتفائلة بمعاملة أفضل . فالفاتح الجديد سمح لهم بالعودة إلى بلادهم التي سباهم عنها الفاتحُ السابق وأجاز لهم أيضًا أن يمارسوا نوعًا من الحكم الذاتي . أمام هذه الفرصة ، لم تتوانَ مجموعة من اليهوذيّين المنفيّين عن العودة إلى وطنها . وكان على رأسها أعضاء ممّن كان يُسمّى بالكهنوت الأورشليمي ، الذي رفع لواء القيادة ، في غياب الملك ، بين المنفيّين[١]. وبما أن اهتمام الكهنة الرئيس كان ، بطبيعة الحال ، استعادةَ الخِدَم في هيكل الربّ في أورشليم ، فقد تدبّروا لنفسهم بنجاح ، قبل مغادرة بابل ، مرسومًا من قورش يجيز لهم إعادةَ بناء الهيكل[٢]. وعند وصولهم إلى يهوذا ، كان البدء بهذه المهمّة على رأس لائحة أعمالهم . ولحسن حظ العائدين ، لم يكن تجنيد عمّال محلّيين لهذا المشروع الطموح أمرًا صعبًا ، وذلك لأن الهيكل كان سيصبح رمزًا أساسيًا ليهوذا ككيان سياسي أُعيدَ إحياؤه ؛ ففي غياب إدارة بلاط ملكٍ أرضي ، كان هيكلُ الملك السماوي المركزَ المحوري في المقاطعة الفارسيّة الجديدة ، يهوذا .

---

(١) انظر الجزء الأول ، الصفحات ١٨١- ١٨٣ والملاحظات التمهيديّة على حزقيال .

(٢) انظر عزرا ١:١- ٤؛ ٦:١- ٥. انظر أيضًا ٢ أخبار ٣٦:٢٢- ٢٣.

غير أن جهود إعادة البناء فترت بعد مدّة قصيرة . ومردّ هذا إما إلى رضا الجماعة اليهوديّة أو إلى إعاقة من السامريّين[١]. وبقي المشروع الكبير معلّقًا حتى السنة الثانية من حكم داريوس الأول (٥٢٠ قبل الميلاد)، حين استؤنف العمل بتأثير من نبيّين هما حجاي وزخريا[٢].

حجّاي وزخريا

تعالج نبوءاتُ حجّاي وزخريا وضعَ أورشليم بين السنتين ٥٢٠ و٥١٨ قبل الميلاد[٣]. ومثل الأدب النبوي، الكتابان كلاهما عملان تحريريّان، ويصحّ هذا بالنسبة إلى كتاب زخريا، بشكل خاص. فهو يتألّف من قسمين متباينين: الإصحاحات ١-٨، التي تحتوي على كلمات زخريا نفسه، والإصحاحات ٩-١٤ التي تعود إلى فترة لاحقة. تُدعى هذه المواد المُلحقة زخريا الثاني، وسوف نعالجها لاحقًا[٤].

أما في ما يخصّ القسمَ الأول فيمكننا أيضًا تقسيمه إلى أجزاء مستقلّة نسبيًا. لا تبدو الفقرة التمهيديّة ١: ١-٦ أنها ترتبط مع ١:٧-٦:١٥ التي تليها، وهي سلسلة من الرؤى يسبقها تاريخ واحد (١ : ٧). وفي حين أن الكتب النبويّة تورد عادةً نَسَبَ النبي مع اسمه

(١) انظر حجاي ١:١- ١١؛ عزرا ٤.
(٢) انظر عزرا ٥:١- ٢؛ حجاي ١:١- ١١؛ زخريا ١ : ١.
(٣) حجاي ١: ١؛ ٢: ١؛ ٢ : ١٠؛ زخريا ١ : ١؛ ١ : ٧؛ ٧ : ١.
(٤) حول مناقشة ظاهرة الأقسام المتعدّدة في الكتب النبويّة وتسميتها انظر التعليق التمهيدي على كتاب أشعياء.

في مقدّمة الكتاب فقط[١]، يُعرِّفُ النصُّ بزخريا بهذه الطريقة في بدء القسمين (في ١:١ و١: ٧). نقع على ظاهرة مماثلة في أشعياء ١:١ و٢: ١، وهي تنمّ، في كلّ مثل، عن عمل محرّر جَمَعَ مجموعتين مستقلّتين من النبوءات، على الأقلّ. في هذه الحالة، يبدو أن زخريا ١:١-٦ وُضعَت حيث هي لكي تكون مقدّمة عامة لتصنيف زخريا ١-٨ و٩-١٤ في عمل واحد. وهي، في الواقع، مقدّمة ملائمة لعمل يتضمّن كتابات تغطّي أجيالًا عدّة، ذلك لأنها تشدّد على صحّة كلمةِ الله النبويّة الدائمة، الكلمةِ التي تعيش إلى ما بعد أجيال عدّة من الكائنات البشريّة[٢].

مع ذلك، يجدر الذكر أن التاريخ المُعطى في نبوءة المقدّمة (١:١-٦) يقع بين نبوءتي حجاي الثانية والثالثة (٢:١، ١٠)، في حين أن زخريا ١:٧ و٧:١ تؤرَّخان بعد النبوءة الرابعة (حجّاي ٢: ٢٠). إن الرابط الزمني مع دعوة حجّاي إلى إعادة بناء الهيكل (١:١-١٥أ و١:١٥ب-٢: ٩) يشير إلى إن هذا كان، على الأرجح، القصد الأساسي من زخريا ١:١-٦ أيضًا. وتميل النبرةُ التهديديّة المشابهة (قارن مع حجاي ٢:١٥- ١٩) وتَوجُّهُ الرؤى التالية إلى إعادة بناء أورشليم واسترجاع خدمة الهيكل فيها، إلى تأكيد هذا الافتراض.

---

(١) كما في إرميا ١: ١؛ حزقيال ١: ٣؛ هوشع ١: ١؛ يوئيل ١: ١؛ يونان ١: ١؛ ميخا ١: ١؛ صفنيا ١: ١.

(٢) انظر أيضًا التعليق على الإصحاح الأول من كتاب إشعياء الذي يشكّل مقدّمة لأعمال أشعياء وأشعياء الثاني وأشعياء الثالث.

إلى جانب التشديد على بناء الهيكل هناك عنصر مهمّ في تعاليم كلّ من حجّاي وزخريا يكمن في فكرة أن السلطتين الدينيّة والمدنيّة هما، رغم تمايزهما، على المستوى ذاته: فكلاهما ينظران إلى يشوع، رئيس الكهنة، وزروبابل، حاكم المقاطعة اليهوديّة، كقائدين من رتبة واحدة[١]. هذا يعكسُ الوضع بعد فترة الجلاء، حين شكّل اليهود جسمًا دينيًا، ودولة تحكمها **التوراه** التي اعتُبِرَت سلطة عالميّة. بتعبير آخر، نشهد في هذا الموقف من رموز السلطة انبعاثَ اليهوديّة الناشئة «كديانة»[٢]، إلى جانب بروز الهيكل - وأورشليم كمدينة الهيكل - في فكر ما بعد الجلاء.

على مثال حزقيال، لم يركّز حجّاي وزخريا فقط على الهيكل وعباداته، لكنهما نظرا إليه من منظور عالمي، وتاليًا، أخروي. إنّ تَطلُّعَ حجّاي في نبوءته الثانية إلى نهاية الأزمنة معبِّرٌ جدًا في هذا الشأن: «لأنه هكذا قال ربّ الجنود: هي مرّة بعد قليل فأزلزل السماوات والأرض والبحر واليابسة. وأزلزل كلّ الأمم، فيأتي مشتهى كلّ الأمم فأملأ هذا البيت مجدًا، قال ربّ الجنود... وفي هذا المكان أعطي **السلام** يقول ربّ الجنود» (٢: ٦-٩)[٣]. لا عجب إذًا إذا كانت كلّ من نبوءتَي حجّاي وزخريا تنتهيان بنبوءة مسيانيّة (٢: ٢٠-٢٣

---

(١) انظر حجّاي ١: ١، ١٢، ١٤؛ ٢: ٢، ٤؛ زخريا ٣: ١-٤: ١٤. لاحظ أن وظيفة الكاهن ترتبط ارتباطًا وثيقًا بوظيفة النبي في ما يتعلّق بإرشاد الشعب إلى احترام الأمور الدينيّة (زخريا ٧: ٣).

(٢) انظر الجزء الأول، الفصل ١٤، الصفحات ٢٠٨- ٢١٣.

(٣) انظر أيضًا حجّاي ٢: ٢١- ٢٢؛ زخريا ٢: ١٣- ١٧.

والإصحاح ٨ على التوالي)، أو إذا كانت نبوءة زخريا بكاملها (١:٧- ٨:٢٣) مرتَّبة على نسق نبوءة حزقيال (كلاهما يغطيان تاريخ أورشليم بكامله ، ابتداءً من تاريخ ما قبل الجلاء ، وتاريخ الخطيئة التي سبّبت الدمار ، وصولًا إلى النهاية المجيدة)[١].

يوئيل وعوبديا

يمكننا أن نتبيّن النظرة إلى يوم الربّ الأخروي كيوم نصر إلهي نهائي في « أورشليم الجديدة » في نبوءة يوئيل . غير أنه يُقابَل هنا مع يوم عقاب الربّ في السنة ٥٨٧ عندما دمّر « أورشليمَ القديمة » بسبب خطاياها . يبدأ الكتاب بصورة مسبقة ليهوذا البائس (١:٢-١٣، ١٦- ٢٠)، أريدَ بها أن تتحقّق إذا ما أُهمِلَت الدعوةُ إلى التوبة الورعة (١:١٤- ١٥). يكرّر الإصحاح ٢ هذا الموضوع ، ويُلحِق دعوة أخرى إلى التوبة حارة (الآيات ١٢- ١٧) بوصف قدوم الربّ الرهيب (الآيات ١- ٩). وإذا ما لقيت هذه الدعوة ردًا إيجابيًا ، ستكون النتيجة أن الله سيغيّر يوم افتقاده من يوم دمار إلى يوم خلاص لأورشليم (الآيات ١٨- ٢٧)، يبلغ أوجَه في عصر جديد (الآيات ٢٨- ٣٢).

يوسّع الإصحاح الثالث فكرة العصر الجديد بطريقة تذكّرنا بالإصحاحين ٣٨-٣٩ من كتاب حزقيال : تُفحَص حقيقة النظام « الروحي »[٢] الجديد واستمراريتُه (١- ١٧) ، وتكون النتيجة اعتبارَه

---

(١) في هذه الحالة تكون الفقرة ، زخريا ١:١- ٦؛ مقدّمة جيّدة ل ١:٧-٨:٢٣ ولسائر الكتاب أيضًا .

(٢) قارن انسكاب الروح على كلّ جسد (يوئيل ٢: ٢٨) مع حزقيال ٣٧:١- ٤.

عملَ الله لخلاص أبدي لشعبه (١٨-٢١)[1]. لاحظ التطابق اللافت بين نهايتَي الكتابين: «واسم المدينة من ذلك اليوم سيكون الربّ هناك» (حزقيال ٤٨: ٣٥) مقابل: «والربّ يكون في صهيون» (يوئيل ٣: ٢١). إلّا أن الجانب العالمي من معركة حزقيال الأخرويّة (٣٨: ١- ٣٩: ٢٠) يُترجَم في يوئيل بتعابير تقليديّة من فترة ما قبل الجلاء، تعني «الأممُ»، بحسبها، البلدانَ المجاورةَ (في هذه الحال صور وصيدون وغزّة في ٣: ٤؛ ومصر وأدوم في ٣: ١٩).

يستخدم عوبديا اللغة ذاتها. عندما يتكلّم هذا الكتاب عن «يوم الربّ القريب على **كلّ الأمم**» (الآية ١٥)، فهو يقصد، بشكل خاص، غزّة وجلعاد وفينيقية (الآيتان ١٩- ٢٠) وخصوصًا أدوم (في مواضع عدّة). ومع أن تخصيص أدوم لا يفترض تمامًا نظرةً عالميّة، إلا أن طابع نبوءة عوبديا الحقيقيّة يظهر في كلماته الأخيرة متطلعًا إلى توطيد مملكة داوود في مداها الخيالي الشامل (الآيتان ١٩- ٢٠)[2]. إن بروز أدوم عائد إلى «عداوة القرابة» مع يهوذا[3]، التي ازدادت حدّة في فترة ما بعد الجلاء. فقد اغتنم الأدوميّون فرصة ضعف يهوذا في السنة ٥٨٧ لكي يضعوا حدًا للسيطرة اليهوذيّة التي طال أجلها عليهم،

---

(١) قارن ١-٧ مع حزقيال ٣٨-٣٩: ٢٠ و١٨-٢١ مع حزقيال ٣٩: ٢١- ٢٩.

(٢) نقع على ظاهرة مماثلة في أشعياء ٣٤، وهي نبوءة ضدّ أدوم موضوعة بين الإصحاحين ٣٣ و٣٥ اللذين يتحدّثان عن الاستعادة الأخرويّة لأورشليم.

(٣) أدوم / عيسو أخو إسرائيل / يعقوب (الآية ١٠). انظر تكوين ٣٧؛ ٣٢- ٣٣.

ولكي ينتزعوا بعض الأراضي اليهوذيّة[١]؛ لم ينسَ يهوذا هذه الأعمال، بل بقيت ذكراها مُرّة لديه بعد أن عاد ورسّخ ذاته كمقاطعة فارسيّة، الأمر الذي أحيا تلك العداوة القديمة.

يونان

إلى جانب النظرة إلى أن «يوم الربّ» سيكون يوم انتصار على الأمم، وإخضاع لها، كان هناك في اليهوديّة الناشئة خطُّ التفكير، الذي ناصره أشعياء الثاني في أناشيد العبد بشكل خاص، حيث تُدعى الأمم «المفديّة» إلى أورشليم «الجديدة»، «المفدّية» أيضًا. وقد نزع أولئك الذين تبنّوا النظرة المعتدلة إلى مصير الأمم إلى اعتبار الختان دعوة مفتوحة **للكلّ** ليصيروا «أولاد إبراهيم»[٢] وليس فرصةً للتعبير عن الفرادة وضيق الأفق. كتابُ يونان واحدٌ من الأمثلة على النزعة إلى تفسير عالميّة يهوه بطريقة شموليّة. إذا أخذنا بعين الاعتبار أن كلّ أنبياء العهد القديم الآخرين كُلِّفوا بمهمّات إمّا إلى إسرائيل أو إلى يهوذا، يصبح هذا الكتاب، على نحو جلّي، «غير أرثوذكسي»، بمعنى أنه يقدّم النبي الإسرائيلي يونان[٣] في مهمّة ليس إلى الخارج فحسب، بل

---

(١) انظر ٢صموئيل ٨:١٣-١٤ // ١ أخبار ١٨:١٢- ١٣. قد يكون هذا الوضع ينعكس في تعبير يوئيل ٣:١٩ المتحيّز.

(٢) انظر الجزء الأول، الفصل ١٢، الصفحات ١٨٩- ١٩٨.

(٣) إن التقليد المحفوظ في ٢ملوك ١٤:٢٥ هو الذي زوّد واضعَ كتاب يونان باسم يونان ابن امتّاي. كان هذا الأخير ناشطًا في عهد يربعام الثاني الذي حكم مملكة إسرائيل بين ٧٨٣ و٧٤٣ قبل الميلاد، أي في ذروة ازدهار نينوى.

إلى نينوى، عدو إسرائيل الأول. هذا بالإضافة إلى أن الغاية من المهمّة لم تكن دينونة نينوى، بل دفع المدينة الخاطئة إلى التوبة، حتى تتفادى عقابها! يمكننا أن نفهم جيدًا أن الإسرائيلي يونان ألحّ بشدّة على رفض هذه المهمّة المزعجة (الإصحاح ١). والأمر الآخر الذي يجعل هذا الكتاب «غير أرثوذكسي»، هو أن يونانَ نفسَه، نبيَّ الله، يوبَّخ في النهاية بدلًا من النينويّين الخاطئين؛ هذه أيضًا حالة فريدة في الأدب النبوي. رسالة الكتاب واضحة جدًا: إن الربّ هو الإله الواحد العالمي، وتاليًا، ليس إسرائيل ويهوذا وحدهما شعبَه. رسالته واحدة لا تتغيّر، بالنسبة إلى مَن هم خارج هاتين المملكتين كما بالنسبة إلى من هم داخلهما: إنّه يدعو الكلَّ إلى الخلاص عن طريق التوبة.

«مُلكُ / ملكوت الله» والرؤيويّة

إن الآمال التي عقدها كثيرون من اليهود على ثيوقراطيّة ما بعد الجلاء في المقاطعة الفارسيّة، يهوذا، تبدّدت عندما ثبت أن القيادة الكهنوتيّة، كانت، في النهاية، ظالمة تمامًا مثل الإدارة الملكيّة في فترة ما قبل الجلاء. ودفعت خيبة الأمل في أورشليم ما بعد الجلاء الجديدة الفقراءَ والمظلومين إلى أن يضعوا آمالهم في مستقبل أفضل لا يعتمد على أيَّة دولة بشريّة، بل يكون مبنيًا على تدخّل الملك الإلهي المباشر، لكي يثبت حكمه على الأرض. عُرفَت الحركة التي تحملها هذه الآمال بالحركة الرؤيويّة، وكتاباتها بالكتابات «الرؤيويّة» أو «الرؤى». تشتقّ الكلمة من الفعل اليوناني apokalypto الذي يعني «يكشف، يعلن». تُقدّم الكتب الرؤيويّة الله سيّدًا مطلقًا على المصير البشري. فهو يختار

أن « يعلن » لرسوله الخاص أحداث المستقبل ، وخصوصًا تلك المرتبطة بتدخّله الأخير حتى يوطّد حكمَه الفعلي في الكون . إن المثل الأبرز شهرة هو كتاب « الرؤيا » في العهد الجديد .

وفقًا لنظرة الرؤيا إلى الأمور ، يتمّ تثبيتُ الربّ ملكًا حاكمًا ، في مدينته ، أورشليم . من هنا ، نشأت الكتابات الرؤيويّة الأقدم في أوساط تنتقد الكهنوت الأورشليمي الحاكم . ولكي تبقى هذه الكتابات إلى أيامنا ، كان على هذه الأوساط أن تتمتّع بتأثير كافٍ لتجعل تعليمها جزءًا من أدب اليهوديّة الناشئة الرئيس ، الذي كان تحت سيطرة إدارة هيكل أورشليم . هناك مجموعة واحدة فقط تجمع هذه المتطلبات المتناقضة : اللاويون[1].

لم يكن يُتوقَّع من الرؤيويّين الناشئين أن يكتبوا في محاولتهم الأُولى ، كتابًا ، وينشروه بسلطتهم الخاصة لكنهم أرادوا بالأحرى ، أن يلحقوه بسلطة موجودة أصلًا . أيّة سلطة ؟ فلنتذكّر أن وعود الأمل بتبرير إلهي كانت موجّهة بشكل خاص ، إلى الفقراء والمظلومين ، كما كانت الحال دائمًا في التقليد النبوي . وكانت شخصيّة عبد أشعياء الثاني نقطةً تتمحور حولها رسالة « الأوساط » الرؤيويّة الجديدة . فقد كان هذا العبد صورة عمّن ابتلي بنظرائه، ولكن الله برّره ومجّده . وبناء عليه ، وجدت الكتابات « الرؤيويّة » موطنًا لها في الكتابات الأشعيائيّة .

---

(١) انظر الجزء الأول ، الفصل ١٥، الصفحات ٢١٤- ٢٢١.

أشعياء الثالث

يرد ما يمكننا اعتباره « الرؤيا » الأقدم في أشعياء ٢٤ – ٢٧. إن هذه الفقرة الطويلة ، التي تتحدّث عن ظهور الربّ الأخير في مجده ، وتبلغ ذروتها باستعادة إسرائيل في أورشليم (٢٧: ١٢ – ١٣)، أُدخِلَت عمدًا في سياق الطعن بالأمم ، أعداء إسرائيل ويهوذا التقليديّين[1].

غير أن حَجمَ المواد « الأشعيائيّة » الكبير ، الذي يعود إلى فترة ما بعد الجلاء ، أُلحِقَ « بكتاب التعزية » الأشعيائي ، وأصبح يُعرَف اليوم لدى العلماء بأشعياء الثالث (الإصحاحات ٥٦ – ٦٦). يُلاحظ القارئُ بسهولة أن الحصّة الأوفر من هذه الكتابات تتوجّه ضدّ الظلم السائد في أورشليم ما بعد الجلاء ، وتنتقد ، تاليًا ، الذين هم في موقع القيادة (٥٦: ١٠ – ٥٨: ١٢؛ ٦٣: ٧ – ٦٤: ١١؛ ٦٥: ١ – ٦٦: ١٧). ينعكس اليأس من الموقف ، كما شعر به واضعُ هذا النصّ ، في أنه يطلب نبيًا / مخلِّصًا يسير على خطى عبد أشعياء الثاني ليعلن نهايته :

« روح السيّد الربّ عليّ ، لأنه مسحني لأبشّر المساكين ، أرسلني لأعصب منكسري القلب ، لأنادي للمسبيّين بالعتق ، وللمأسورين بالإطلاق ، لأنادي بسنةٍ مقبولة للربّ ، وبيوم انتقام لإلهنا ، لأُعزّي كلّ النائحين . لأجعل لنائحي صهيون ، لأعطيهم جمالًا عوضًا عن الدمار ، ودهن فرح عوضًا عن النوح ، ورداءَ تسبيح عوضًا عن الروح اليائسة ، فيُدعون أشجار البرّ ، غرس الربّ للتمجيد » (٦١: ١ – ٣).

---

(١) تلي هذه الفقرةُ نبوءاتٍ ضدّ الأمم في الإصحاحات ١٣ – ٢٣، وتسبق تجديدَ التهمة ضدّهم في الإصحاحات ٢٨ – ٣٢.

ومثل العبد، كانت غاية هذا الممسوح تمجيدَ الله. غير أن مهمّته لا تتحقّق بآلامه الخاصة في إسرائيل، بل بحمل الأنباء السارّة عن نهاية عذاب أولئك المظلومين في أورشليم. إن «الأخبار السارّة لأورشليم» نقطةٌ مهمّة في أشعياء الثالث، يُعبَّر عنها بواسطة فعل **بسِّير** (يبشر)، الذي استعمله أشعياء الثاني حين تكلّم عن حكم الله الأخروي في أورشليم[١].

من جهة أخرى، أعطى اهتمام الرؤيويّين بالفقراء والمظلومين في مقاطعة يهوذا الفارسيّة، الكتاباتِ النبويّةَ نكهة تشبه ما نجده في أنبياء ما قبل الجلاء، الذين انتقدوا القيادتين الإسرائيليّة واليهوذيّة. فإلى جانب أهميّة إسرائيل ككلّ، التي يشارك فيها هذا الأدبُ أخرويّة إرميا وحزقيال وأشعياء الثاني المفعمة بالأمل، فهو يعطي الأهميّة ذاتها للفرد البارّ ضمن إسرائيل. وهنا، في أشعياء الثالث، يمتدّ هذا التشديد على الفرد حتى إلى «أورشليم الجديدة» (٥٦: ٢؛ ٥٧: ١- ٢؛ ٥٨: ٦- ١٠؛ ٦٠: ٢١؛ ٦٦: ٢ب).

كتاب أشعياء

كانت نتيجة كلّ الإضافات والعمل التحريري على كتاب أشعياء نتاجًا متكاملًا، هو نوع من مصنَّف كبير حول كلّ «قصّة إسرائيل» (أي إسرائيل ويهوذا)، وعلاقته بإلهه، التي هي قصّة خيانةٍ مستمرّةٍ من جهة إسرائيل، وأمانةٍ لا تتزعزع من جهة الربّ[٢]. يمكننا أن ننظر إليها

(١) أشعياء ٤٠: ٩؛ ٥٢: ٧. ترد مرّة أخرى في أشعياء الثالث في ٦٠: ٦.
(٢) يقدّم النشيد المهمّ في أشعياء ٦٣: ٧-٦٤: ١٤ هذا الموضوع بكلام موجز.

أيضًا كسلسلة كاملة من قصص تتبع نسقًا متكررًا، يحاول الشعب، على أساسه، من خلال تمرّده أن ينهي القصّة، لكن الله، من خلال أنبيائه، عنده دائمًا كلمة أخيرة. إذا أخذنا بعين الاعتبار كيف يثبت هذا النسق على مبدأ واحدٍ منذ بدء القصّة حتى نهايتها، يمكننا أن ننظر إلى كتاب أشعياء كـ «قصّة كلمة الله» ضمن نطاق **كلّ** التاريخ البشري، من البدء إلى النهاية[1]. تُقدَّم هذه «القصّة» العالميّة، بشكل خاص، كتاريخ مدينة أورشليم منذ بدئها حتى نهايتها كأورشليم «الجديدة»[2]. إلّا أنه يُنظر إلى المدينة دائمًا من منظور النهاية، كما نرى في «رؤيا» أشعياء الافتتاحيّة، التي تصف أورشليم الأخرويّة، حيث يقوم **سلام** الله، وتندفع إليها كلّ الأمم (٢:١- ٤).

إن النظرة إلى المدينة كعالم صغير تتناسب جيدًا مع اقتناع المدرسة الأشعيائيّة بأن أورشليمَ هي مدينة الربّ، إله البدء والنهاية، الذي هو نفسه باقٍ، يتمجّد ويتعظّم في ظهوره الأول (٢:٦- ٢٢)، كما في كلّ وقت لاحق إلى الوقت الأخير والأبدي. غير أن مجيء الله بمجده - ويتّضح هذا أيضًا منذ البدء في النصّ الذي يصف الظهور

---

(١) لاحظ التركيز المتكرّر على البدء والنهاية، وغالبًا بارتباط الواحد مع الآخر، خصوصًا في أشعياء الثاني: ٤٠: ٢١؛ ٤١:٤، ٢٦؛ ٤٤:٦- ٨؛ ٤٦:٩- ١١؛ ٤٨:١٢- ١٣. انظر أيضًا ٤٠:١٢، ٢٥- ٢٨؛ ٤٤:٢٤- ٢٨؛ ٤٥:١٨- ١٩؛ ٥١:٩- ١١؛ تتحدّث هذه الشواهد عن الخلق، وتاليًا عن البدء.

(٢) حول المدينة كعالم صغير انظر الجزء الأول، الصفحات ٢٣- ٢٥؛ ٧٥- ٧٦.

الأول (٢:٦– ٢٢) – سيف ذو حدّين ، بمعنى أنه يدين ويخلّص بآن معًا . فيوم نصر الربّ المتلألئ والمميّز هو في الوقت ذاته يومُ رعبٍ مُظلم :

« يا بيت يعقوب ، هلّم فنسلك في نور الربّ . فإنك رفضت شعبك بيت يعقوب ، لأنهم امتلأوا من المشرق ... وامتلأت أرضهم فضةً وذهبًا ، ولا نهاية لكنوزهم ، وامتلأت أرضهم خيلًا ، ولا نهاية لمركباتهم . وامتلأت أرضهم أوثانًا ، يسجدون لعمل أيديهم ، كما صنعته أصابعهم . وينخفض الإنسان ، وينطرح الرجل ، فلا تغفر لهم . ادخل إلى الصخرة ، واختبئ في التراب من أمام هيبة الربّ ومن بهاء عظمته . توضع عينا تشامخ الإنسان ، وتُخفَض رفعة الناس ، ويسمو الربّ وحده في ذلك اليوم ... في ذلك اليوم ، يطرح الإنسان أوثانه الفضيّة ، وأوثانه الذهبيّة التي عملوها له للسجود للجرذان والخفافيش . ليدخل في نُقر الصخور وفي شقوق المعاقل من أمام هيبة الربّ ، وفي بهاء عظمته ، عند قيامه ليُرعب الأرض . (٢: ٥– ١١، ٢٠– ٢١) ».

هذا وصف نموذجي للظهورات الإلهيّة : فهي ترتبط كلّها بأورشليم ، وتستتبع دينونةً وخلاصًا أيضًا ، بما فيها تلك التي حصلت من خلال عبد أشعياء الثاني ، والظهور الذي في أورشليم ما بعد الجلاء المستعادة .

ميخا

تبدأ « قصّة أورشليم » الأشعيائيّة ، تاريخيًا بالتهديد الأشوري في السنة ٧٠١ قبل الميلاد ، في عهد حزقيّا . وبما أن الحصار الذي ضربه

عسكر سنحاريب رُفِعَ في النهاية ، لم تُعتَبَر كلمات أشعياء التي اتهمت أورشليم (الإصحاح ٨) ، أنها تحقّقت ، إلّا بعد كارثة ٥٨٧. وبعد ذلك أتى أشعياء الثاني حاملًا رسالة الخلاص ، وأخيرًا أشعياء الثالث حاملًا تهمةً ضدّ أورشليم ما بعد الجلاء المستعادة ، واستباقًا لأورشليم الأخرويّة ، مفعمًا بالأمل . وكانت نتيجة ذلك أن صار شكل كتاب أشعياء القانوني يَعكِسُ « موجتين » متتاليتين لدينونة إلهيّة يتبعها خلاصٌ إلهي .

يعكس كتاب ميخا نسقَ « الموجتين » ذاته . بما أن ميخا كان معاصرًا لأشعياء ، ومثله مرسلًا إلى يهوذا ، وَجَبَ أن تُحرَّر رسالتُه بالطريقة عينها حتى تتناسب مع اليهوديّة الناشئة . يتضمّن كتاب ميخا رسالة دينونةٍ أولى (الإصحاحات ١ – ٣) ، تليها وعودٌ بالخلاص (الاصحاحان ٤ – ٥) ، ثم تهمة أخرى (٦:١–٧: ٧) متبوعةً برسالة أمل أخيرة في استعادة أخرويّة (٧:٨– ٢٠) . يمكننا أن نتبيّن دليلًا واضحًا على عمليّة التحرير ، التي يلتقي ميخا عن طريقها مع أشعياء في التشديد المشابه على برّ الفرد ، في ميخا (٦:١–٧:٧ (خصوصًا ٦:٦– ٨؛ ٧:١– ٧)) ، بالمقارنة مع أشعياء الثالث .

زخريا الثاني وملاخي

يعكس هذان العملان بشدةٍ اهتمامات أشعياء الثالث ذاتها ، ومن الممكن أنهما نشأا في أوساط قريبةٍ من تلك التي أنتجت هذا الأخير ، إن لم تكن هي ذاتها . إلى جانب كونه رؤيويّ الطابع ، يتضمن زخريا الثاني فقراتٍ تنمّ عن اهتمامات لاويّي ما بعد الجلاء ، الذين كانوا وراء النوع

الأدبي « الرؤيوي » الناشئ[١] . تضمّ هذه الدلائل : (أ) نقدًا للقيادة الكهنوتيّة ، في فترة ما بعد الجلاء ، ويُسمَّى الكهنة رعاةً (١٠ : ٢؛ ١١ : ٤- ١٧؛ ١٣ : ٧- ٩) وأنبياء (١٣ : ٢- ٦)، (ب) فكرة أن الربّ يقدّر « خدامه الصغار »، تمامًا كما يقدّر الكهنوت الأورشليمي (١٢ : ٧- ٨) ؛ وبارتباط مع ما سبق (ج) تركيزًا على البرّ الفردي إلى درجة نتوقّع معها إزالة غير الأبرار من إسرائيل (١٣ : ٨- ٩؛ ١٤ : ٢).

ويعرض ملاخي أيضًا ، بدوره ، سلسلة من الميزات تشير إلى فترةٍ متأخرة بعد الجلاء :

١) الشعور بالعداء ، إزاءَ أدوم (١ : ٢- ٥).

٢) تهمّة مطوّلة تتوجّه إلى الكهنة (١ : ٦- ٢ : ٩).

٣) إدانة الطلاق والزيجات « المختلطة » (٢ : ١٠- ١٦). ورغم أن هذا الموضوع يوازي ما نجده في عزرا ٩- ١٠ إلّا أنه يبدو هنا موجّهًا ، في الدرجة الأولى ، إلى الكهنة ، الأمر الذي يجعل منه تكملة للفقرة السابقة : (أ) يُقال عن يهوذا إنه « دنّس قدس الربّ » (الآية ١١) ؛ (ب) من بين المذنبين ذاك « الذي يقرّب تقدمة لربّ الجنود » (الآية ١٢)؛ (ج) ويُتَهَمُ المدافعون بهذه الكلمات : « تغطون مذبح الربّ بالدموع ، بالبكاء والصراخ ؛ فلا تُراعى التقدمة بعد ، ولا يقبل المرضى من يدكم » (الآية ١٣)[٢]؛ (د) يُشَار إلى المرأة المطلّقة « بامرأة

---

(١) انظر آنفًا حول دور اللاويّين في الحركة الرؤيويّة . يظهر طابع زخريا الثاني الرؤيوي بوضوح في إصحاحيه الاول والأخير (٩و ١٤).

(٢) لاحظ أن ١ : ٦- ١٤ تعالج بشكل خاص التقدمات الكهنوتيّة ، ويبدو هذا تكرارًا للموضوع .

عهدك » (الآية ١٤)، الأمر الذي يذكّر « **بعهد** لاوي » في ٢: ٤ و ٨؛ (هـ) يتوجّه المقطع التالي، الذي يتحدّث عن يوم الربّ (٢: ١٧- ٣: ٥)، إلى الكهنة، ويحتوي على ميزات مشابهة لما نجده في ٢: ١٠-١٦[1].

٤) إعلان أن الربّ سيتدخّل شخصيًا لكي يصحّح الوضع السيئ السائد في أورشليم (٢: ١٧-٣: ٥). ويمكننا أن نستنتج أن هذا المقطع يتوجّه إلى كهنوت ضلّ الطريق من الآتي (أ) أولئك الذين « يتعبون الربّ »، يتعبونه بتصريح سافر يهزأ **بالتوراه** الكهنوتيّة: « كلّ من يفعل الشرّ، فهو صالح في عيني الربّ » (الآية ١٧)؛ (ب) إن الربّ أو رسول العهد سوف ينقّي **بني لاوي**، ويصفّيهم كالذهب والفضّة ليكونوا مقرّبين للربّ تقدمة بالبرّ[2]. فتكون تقدمة يهوذا وأورشليم مرضيّة للربّ » (٣: ٣- ٤).

٥) يُعلِن المقطع الأخير من الكتاب أن يوم الربّ سيفصل بين الأبرار والأشرار، وأن الأبرار فقط سوف يثبتون (٣: ١٣-٤: ٣)[3].

الأدب النبوي و« الكتاب الثاني »

إن تقسيم كتابات زخريا الثاني إلى جزءين (الإصحاحان ٩-١٠ والإصحاحات ١٢- ١٤)، يحمل كلّ منهما عنوان **مَسَّا** (نبوءة)،

---

(١) قارن ٢: ١٢-١٣ مع ٣: ٣، والحديث عن « يهوذا وأورشليم » في ٢: ١١ مع ٣: ٤.

(٢) يُذكّر هذا بالإشارة إلى لاوي في ٢: ٤ و ٨.

(٣) تجد لاحقًا مناقشة لدور ٤: ٤ و ٤: ٥-٦ كملحقين بنصّ الكتاب.

والذي نجده في بدء كتاب ملاخي، ينمّ عن عمل تحريري، ويفترض أن يكون القصد من هذه النبوءات الثلاث أن تُقرأ كمجموعةٍ مترابطة. لاحظ كيف أن **مَسًّا** في زخريا ٩:١ عنوان وحيد للإصحاحين ٩-١٠؛ الجملة التي تليها، «كلمة الربّ»، جزء من النبوءة ذاتها وليست عنوانًا[1]. لكن جملة «كلمة الربّ» بعد **مَسًّا**، في زخريا ١٢:١ وملاخي ١: ١، ليست جزءًا من النصّ، لكنها عنوان. أن تكون **مَسًّا** في المثلين الأولين زائدةً يشير إلى أنها إضافة تحريريّة، أريدَ منها أن تحاكيَ زخريا ٩:١[2]. وهذا بدوره يوحي بأن القصد من زخريا ٩-١٠، وزخريا ١٢- ١٤، وملاخي، كان أن يُقرأوا كثلاثيّة.

يوازي منظورُ هذه الثلاثيّة منظورَ أشعياء الثالث، والذين حفظوها ككتاب وجدوا لها موطنًا مماثلًا. فقد أُلحِقَت نبوءةُ أشعياء الثالث، التي تنتقد أورشليم ما بعد الجلاء بعد أن نادى بها أشعياءُ الثاني «أورشليم الجديدة»، بأشعياء الثاني. هكذا أيضًا بالنسبة إلى الثلاثيّة: فلكونها تنتقد أورشليم ما بعد الجلاء ذاتها، وتتطّلع إلى أورشليم الأخرويّة، شكّلت طباقًا مناسبًا لنبوءات زخريا، الذي ينتهي عمله بإصحاح (ثامن) ناظرًا إلى أورشليم ما بعد الجلاء ومعبدها الجديد كمدينة الله الأخرويّة.

وهكذا، في الوقت الذي أُغلِقَ قانونُ الكتابات النبويّة، كان لدُرْج

---

(١) أمثلة أخر على **مَسًّا** كعنوان: أشعياء ١٣:١؛ ١٥:١؛ ١٧:١؛ ١٩:١؛ ٢١:١؛ ١١،١،١٣؛ ٢٢:١؛ ٢٣:١؛ ناحوم ١:١؛ حبقوق ١:١.

(٢) إن ثنائية العنوان إشارة أكيدة إلى عمل تحريريّ؛ انظر أمثلة أخر في حزقيال ١:١- ٣؛ ناحوم ١:١.

ما يُسمّى « بالأنبياء الصغار »[١] ولدُرْج أشعياء نهايتان متشابهتان . لكن هذا التشابه يتجاوز نهايتهما : فالدُرْجان كلاهما يشجبان خطايا أورشليم ما قبل الجلاء ، وما بعده ، ويتطلّعان إلى أورشليم الأخرويّة . أما في خصوص حزقيال ، فقد كان الدرج كبيرًا ، وينتهي برؤيا جليلة « للهيكل الجديد » في أورشليم المستعادة ، ولم يكن يحتاج إلى تحرير كبير ، خصوصًا أن الامتحان الأخروي في الإصحاحين ٣٨-٣٩[٢] أغلق الباب ، وبطريقة فعليّة ، أمام أي ابتهاج مبكّر عند قدوم العصر الأخروي . أما إرميا فقد كان العمل فيه أصعب من غيره ، ذلك لأن نبوءاته تعود كلّها إلى فترة ما قبل الجلاء (مثل أشعياء)، وهي من الطول بحيث تملأ دُرْجًا (بخلاف أشعياء ١- ٣٩)[٣]. مع ذلك ، كان ثمة مجالٌ لتحرير بسيط ، أخذ شكل ملحق (الإصحاح ٥٢) يوازي نهاية تاريخ التثنية المتفائلة (تثنية ٢٤:١٨-٢٥: ٣٠)[٤].

فإذا كان تحرير الكتب النبويّة ، إذًا عملًا يطال ليس فقط الكتب النبويّة الفرديّة ، بل أيضًا دروجًا كاملة ، يمكننا أن نتوقّع وجود « خاتمة » تحريريّة في دُرْج الأنبياء الاثني عشر الصغار . وهكذا كان . ففي نهاية

---

(١) وُضِعَت كتابات « الأنبياء الصغار » في دُرْجٍ واحد يشبه في حجمه دروج « الأنبياء الكبار » (أشعياء وحزقيال وإرميا). عُرِفَ هذا الدُرْج في السبعينيّة « بالأنبياء الاثني عشر » (Dodekapropheton). غني عن القول إن عبارتَي « صغير » و« كبير » ، عندما تُطلقان على الأنبياء ، تشيران فقط إلى حجم الكتاب المنسوب إليهم ، لا إلى أهميّتهم .

(٢) انظر آنفًا حول حزقيال .

(٣) حُفظَت أكثرية أقواله ربما لأنه كان لديه كاتب شخصي ، هو تلميذه باروخ .

(٤) انظر الجزء الأول ، الصفحتين ١٧٧- ١٧٨ .

الثلاثيّة المؤلّفة من زخريا الثاني وملاخي، ملحقان مستقلّان إلى حدّ بعيد، يورد الأول «اذكروا شريعة موسى، عبدي، الذي أمرته بها في حوريب، على كلّ إسرائيل الفرائض والأحكام» (ملاخي ٤: ٤)؛ والثاني «هاأنذا أرسل إليكم إيليا النبي قبل مجيء يوم الربّ العظيم والمخوف. فيردّ قلب الآباء على الأبناء، وقلب الأبناء على الآباء، لئلا آتي وأضرب الأرض بلعنٍ» (ملاخي ٤:٥-٦). كلاهما يطفحان بمفردات تثنية الاشتراع:

١) إن عبارات «شريعة موسى» و«موسى عبد الربّ» و«الفرائض والأحكام التي أمر بها الربّ» و«كلّ إسرائيل» والإشارة إلى الجبل المقدّس بحوريب بدلًا من سينا هي عباراتٌ خاصّة بتثنية الاشتراع وتاريخ التثنية[1].

٢) إلى جانب ذكره هنا، يظهر النبي إيليا فعليًا[2] فقط في ١ملوك ١٧-٢ملوك ١٠، أي في المجموعة الأدبيّة المخصّصة له (١ملوك ١٧-٢ملوك ١) ولتلميذه اليشع (٢ملوك ٢-١٣)، التي هي جزء من تاريخ التثنية.

---

(١) يشمل تاريخ التثنية الكتبَ من يشوع إلى ٢ملوك؛ انظر الجزء الأول، الصفحات ١٣٩-١٤٥.

(٢) إن الرسالة التي وجّهها النبي إيليا إلى يهورام، والتي يُشار إليها في ٢ أخبار ٢١: ١٢، مصطنعة من دون شكّ. فقد كان قصد المؤلّف أن يجعل البيتَ المالكَ في يهوذا تحت التهديد ذاته الذي كان إيليا يوجّهه إلى البيت المالك (بيت آحاب) في إسرائيل، بسبب خطيئة مشتركة، ألا وهي الوقوع في عبادة الأصنام (الآية ١٣، وأيضًا الآية ٦). يكمن الربط بين يهورام وآحاب في كون الأول صهر الثاني (الآية ٦).

٣) استعمال عبارة « قلب » مرتبطة بالولاء التامّ للربّ ، ميزةٌ لتثنية الاشتراع . رغم أن الولاء المُشار إليه هنا هو بين الآباء والأبناء ، إلّا أنه يخصّ تثنية الإشتراع أيضًا : فقد كان واجب الآباء بتسليم الشريعة إلى أبنائهم ، والأبناء بالإصغاء إليها وتسليمها ، بدورهم ، إلى أبنائهم ، جانبًا أساسيًا في تثنية الاشتراع . انظر استعمال « قلب » ، و« آباء » في نصوص مهمّة مثل المقدّمة التي شرح فيها موسى الوصايا العشر في (٦:٤- ٩) والخاتمة في (١١:١٨- ٣٢).

٤) اللعنة كبديل للبركة موضوع يتكرّر في تثنية الاشتراع ، وتاريخ التثنية . لا تجمع خاتمة موسى المتعلّقة بالوصايا العشر ، في تثنية ١١:١٨- ٣٢، عبارات « قلب »، و« آباء » و« أبناء » فحسب ، لكنها تنقل أيضًا وعدًا بالبركة والتهديد باللعنة في أرض إقامة إسرائيل . يشكّل هذا الجمعُ عينه كتابَ يشوع الرئيس ، الكتابَ الأول في تاريخ التثنية .

يتّضح من دراسة الملحقين في ملاخي ٤:٤-٦ أن الغاية منهما هي في إتمام « الكتاب الثاني » بالرجوع إلى تثنية الاشتراع ، كتابِ **التوراه** الأخير ، و« كتاب » اليهوديّة الناشئة « الأول ». من هنا العبارة التقليديّة **توراه ونبيئيم** Ho nomos kai hoi prophetai (الشريعة والأنبياء) ، للكلام عن الكتاب ككلّ[1]. إلّا أن أيًّا من المحرّرين لم يُرِد أن يختمَ دُرْجَ « الأنبياء الصغار » بعدد أنبياء « غير كامل » أو « غير تامّ »؛ فقد كانوا بحاجة إلى رقم مثل ١٢، الرقم التقليدي الذي يُعبّر عن التمام والكمال اللذين يناسبان « كلّ إسرائيل » (ملاخي ٤ : ٤)، بأسباطه الاثني عشر . ولتحقيق هذا ، جَعَلَ المحرِّرُ الثلاثيّة المذكورة أعلاه كتابًا

(١) انظر متى ٥: ١٧؛ ٧: ١٢؛ ١١: ١٣؛ لوقا ١٦: ١٦.

منفصلًا . والاسم الذي أعطاه المحرّر لهذا « الكتاب » الجديد ، **ملاخي** ، يعني ، « مُرسَلي »، وهو يشير ، من دون شكّ ، إلى مُرسَل الربّ في ملاخي ٣:١ الذي «يُهيئ الطريقَ أمامه »، والذي سمّاه المحرّرُ إيليا ، السابق ليوم الربّ (٥: ٤). إن هذا الكتاب « الجديد »، الذي يختم درج « الأنبياء الصغار »، **مسّا** (نبوءة) مُخصّصة بكاملها لإعلان « يوم الربّ » (٣: ٢، ١٧؛٤:١، ٣)، فكرة أساسية في كلّ الأدب النبوي ، بما فيه « ملاخي » نفسه .

لا يمكننا ، إذًا ، أن نغالي في تقدير أهميّة هذا « اليوم ». فهو ينقل باستمرار إلى قارئ هذه النصوص رسالة ذات حدّين ، تُعلن الدينونة والخلاص في آنٍ معًا . إن نهاية « الأنبياء الأولين » المأساوية بالمقارنة مع بدئها المجيد (كتاب يشوع) تذكّر على الدوام بجانب هذه الحقيقة المظلم . فالكلمة النبويّة ، إذًا ، التي تسبق يوم الربّ « الأخير » وتحذّر منه تحذيرًا واضحًا ، ضرورةٌ مطلقة . وقد كان هذا ، بحسب ملاخي ، في ذهن الله نفسه ، عندما قرّر أن يقيم واحدًا من **الأنبياء** ، إيليا (٢ملوك ٢:١- ١٣)، لكي يبقيه لهذه المهمّة « الأخيرة » (٤:٥- ٦). إنّ ذِكرَ إيليا في نهاية « الكتاب الثاني »، المعتبر كتاباتٍ للأنبياء وحولهم ، جعل منه في تقليد اليهوديّة الناشئة ممثّل الأنبياء ، تمامًا كما اعتُبِرَ موسى ممثّلَ **التوراه**[١]. من هنا ، وبسبب الموازاة في عبارة « الشريعة والأنبياء »، نشأ الربط التقليدي بين موسى وإيليا[٢].

---

(١) أُعطي له الامتياز بشكل خاص في « وصيّته » التثنويّة في نهاية « الكتاب الأول ».

(٢) انظر متى ١٧: ٣،٤ // مرقس ٩:٤،٥ // لوقا ٩:٣٠،٣٣.

١٤
دانيال

تضع السبعينيّة كتاب دانيال بعد حزقيال مباشرةً، معتبرةً إيّاه بذلك رابعَ «الأنبياء الكبار». غير أن الكتاب يقع، في العهد القديم العبري، في نهاية «الكتاب الثالث» المعروف بـ **كتُوبيم** (الكتابات)[1]. يشير وجودُه في هذا الجُزء، بدلًا من الأنبياء، إمّا إلى أصله المتأخر، أو إلى قبوله المتأخر في الكتاب اليهودي، علمًا بأن قانون **الكتوبيم** بقي مفتوحًا حتى نهاية القرن الأول بعد الميلاد، أي بعد انقضاء فترة طويلة على اكتمال «الكتاب الثاني» (الكتابات النبويّة) بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد. وإذا كان هذا الكتاب قد نُشِرَ في وقت مبكّر يستدعي إدخاله في القانون النبوي، ولم يدخل، فهذا يعني أنه لم يُعتبَر كتابًا نبويًا بدليل ذلك. لكن هذا لا يتّفق مع كون السبعينيّة أدخلته مع الأنبياء؛ هذا بالإضافة إلى أن الأدب النبوي في فترتي الجلاء وما بعده تضمّن مواد رؤيويّة مثل دانيال بالإضافة إلى أقوال نبويّة محض. وهكذا نستنتج أن دانيال كُتِبَ، على الأرجح، في وقت متأخر نسبيًا، ولا نرجّح الحلّ الآخر، أي أنه قُبِلَ في القانون في وقت متأخر.

---

(١) ترتيب «الكتابات» هو على الشكل التالي: المزامير/ أيوب/ الأمثال/ راعوث/ نشيد الأنشاد/ الجامعة/ المراثي/ أستير/ دانيال/ عزرا/ نحميا و١و٢ أخبار.

يُفهَم الكتابُ بشكل أفضل إذا ما قرئ كنتاج للأدب الرؤيوي في ذروة ازدهاره . نَظَرَت الحركة الرؤيويّة إلى التاريخ ، وكأن الله يتحكّم به بشكل تامّ ، على الرغم من مظاهر تشير إلى العكس . تُقدّم كتاباتُها التاريخَ وكأنه ينمو وفق نسق من فترات متتالية من الحكم **البشري** على مصير الكون ، يلي آخرها تدشينُ الحكم **الإلهي** الأبدي . عددُ هذه الفترات التاريخيّة ، في العادة ، عددٌ « كامل » أو « تام »: أربع ، أو سبع ، أو عشر ، أو مئة[1]. يشير هذا « التمام » أو « الكمال » إلى تحكّم الله المطلق بالتاريخ في كلّ مرحلة من مراحل تطوره ، وتاليًا ، إلى معرفته المسبقة بهذه المراحل . وهذا ، بدوره ، يؤهّله إلى نقل معرفته مُسبقًا إلى مَن يختاره من الرائين ، ويكون هذا عادةً عن طريق رؤى « يُكشَف » معناها من خلال وسطاء إلهيّين . ويُطلب من الرائي أن يكتب **إعلان** الله ، ويختمه إلى الوقت المناسب ، الذي هو ، عادةً ، الأيام الأخيرة من فترة حكم البشر الأخيرة ، أي قبل التدخّل الإلهي الأخروي مباشرةً .

بسبب غياب الله الظاهري في إدارة شؤون العالم ، سيرى الذين يؤمنون به وبمقدرته الأخيرة على التحكّم بمصير العالم ، أن إيمانهم سوف يُختبَر إلى أن ينصره اللهُ نفسُه ، حين يتدخّل ليخلّص ، على نحو عجائبي ، الذين يشهدون له . غير أن هذا لن يكون للمؤمنين الذين يعيشون على عتبة الفترة ، التي سبق بَطلُ الرؤيا و« رآها » نهاية للزمن ، ممهّدة إلى تدخّل الله الصريح . قد يُشتَغنى بسبب قرب العصر الأخروي

نشيد الأنشاد/ الجامعة/ المراثي/ أستير/ دانيال/ عزرا/ نحميا و١و٢ أخبار .

(١) يقدّم كتاب الرؤيا في العهد الجديد دليلًا على أهميّة هذه الأعداد في الأدب

عن عجائب وسيطة أو فرديّة . أما بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشون في أيام الحكم البشري الأخيرة ، فسيُسبّب ولاؤهم لله مقابل السلطة البشريّة ، اضطهادًا يشمل القصاصَ الجسدي والموت . و(أولئك) الذين يحافظون على ولائهم لله دونما انحراف في وجه هذه الاضطهادات فسيُثنى عليهم كشاهدين له ، يثبتون حتى الموتِ ، فعل الشهادةِ الأخير (من هنا الكلمة العربيّة ، « شهيد »، المشتقّة من « شَهَد » بهذا المعنى).

بناءً عليه ، يكون أحد أهداف الكتابات الرؤيويّة[١] تقوية المؤمنين في ضيقهم ، وحثّهم على « الثبات إلى النهاية ». عليهم أن يُدركوا أن **نهايتهم** – أي موتهم في الاضطهاد – قد يأتي قبل **النهاية** . ومع أن هذا قد حَصلَ، إلّا أنهم سيُبَرَّرون **بعد** الموت ، وذلك لأن الحاكم الإلهي هو أيضًا خالق عالمي ، وبمقدوره أن يعيدهم أو أن يخلقهم . فالذي استطاع أن يقيم وجودًا حيث لم يكن شيء ، هو نفسه قادرٌ على أن يصنع الحياة ، في عالم الموت ، أي أن يُقيم الأموات . لا عجب إذًا أن هذا النوع من التبرير صار يُعتبَر رهانًا أقوى من الخلاص العجائبي المباشر : فالثاني يُبقي المُخلَّص في متناول الحكّام البشريّين الأشرار ، في حين أن الأول يَحصَل في نطاق حكم الله الأخروي « يشعّ الأبرار مثل نجوم السماء »، بعيدًا عن متناول كلِّ يدٍ شريرة .

(١) من ميزات الكتابة الرؤيويّة أن كاتبها يحاول أن يجعلها تبدو وكأنها كُتِبَت في عصر سابق ، عارضًا أمورًا تحصل بالنسبة إليه في الحاضر ، كأحداث مستقبليّة .

بنية كتاب دانيال

يمكننا أن نقسم كتاب دانيال في العهد القديم العبري إلى جزءين يتألّف كلٌّ منهما من ستة إصحاحات. تقدم الإصحاحات ١-٦ دانيال الرائي شاهدًا حقيقيًا لله، وتاليًا، مَثَلًا حسنًا للقرّاء، بينما تعالج الإصحاحات ٧-١٢، بشكل خاص، الرؤيا المرتبطة بالأوقات الصعبة، التي يعيش فيها الكاتبُ والقرّاءُ المقصودون.

تضع المقدّمة (١:١-٢) قصّة دانيال على خلفيّة سقوط يهوذا، وذلك لكي تشجّع القارئ، منذ البدء، على التطلّع إلى العصر المسياني، حيث يكون الحكمُ بحسب مشيئة الله. أما ما تبقى من الإصحاح الأول فيطري على أمانة دانيال ورفاقه لله. ومردّ هذه الصفة فيهم إلى حكمتهم العظيمة (الآية ٤)، وقد أصبحت شأنًا عامًا بسبب التزامهم الصارم بقواعد الطعام اليهوديّة (الآية ٨)[1]. يكتشف دانيال، في الإصحاح ٢، أن التاريخ يتطور وفق نسق من أربع فترات، يتدشّن بعدها حكم الله الأبدي. تتحدّث الإصحاحات الثلاثة التالية عن كيفيّة اختبار أمانة دانيال ورفاقه (الإصحاح ٣)، وتتنبأ بسقوط المملكة البشريّة الأولى (بابل) في عهد نبوخذنصّر (الإصحاح ٤)، وتخبّر عن

(١) يُفسّر هذا اختيارَ «دانيال» اسمًا للبطل. يرد الاسمُ مرّتين فقط في العهد القديم (حزقيال ١٤:١٤؛ ٢٨:٣). يشير في المثل الثاني إلى رجل معروف بحكمته، وفي الأول إلى رجل معروف ببرّه. أصبح تقليد الحكمة أساسيًا في فكر اليهوديّة الناشئة، وهذا أمر طبيعي؛ فالأول يُقِرُّ بوحدة مصدر الحقيقة، بينما يعترف الثاني بوحدة الله المُعتَبَر، بطبيعة الحال، مصدرَ هذه الحقيقة. انظر الجزء الثالث.

تحقّق هذه النبوءة في عهد بلشصّر، «ابن»[١] نبوخذنصّر (الإصحاح ٥). وقبل ان يُواصِل تفسيرَ سياق التاريخ حتى نهايته (الاصحاحات ٧- ١٢)، يقدِّم النصُّ الإصحاحَ ٦ دليلًا آخر على أن اعلان الله لدانيال حقيقي ويُركَنُ إليه: يتحدّث عن المملكة البشريّة التالية، في عهد داريوس «الميدي»[٢]، كما تحدّثت الإصحاحات ٢-٤ عن نبوخذنصّر. بهذه الطريقة، يعطي الجزء الأول من الكتاب أملًا للقارئ الذي يواجه الاضطهاد بسبب شهادته للربّ، مقدِّمًا له كمَثَلِ دانيال ورفاقه، الذين كانوا هم أيضًا شهودًا مضطهدين، لكنهم تبرّروا في النهاية. ولإعطاء حافزٍ آخر، يَعِدُ النصُّ بأنه في حين أُجيزَ لشخصيات الكتاب أن تشهد تبرير الله **الأخير** في رؤيا فقط، سيختبر القارئ ملء حقيقة هذا التبرير، «إذا ثبتَ إلى النهاية»، كما فعل أسلافه الأقدمون.

يقدّم الجزءُ الثاني من الكتاب رؤى للممالك البشريّة الأربع (الإصحاحات ٧- ٩)، ويزوِّد الرؤيا الرابعة بتفاصيل أكثر مما نجد في الإصحاح ٢[٣]. يعكس هذا فترةَ الكاتب الحقيقي التاريخيّة، واهتمامَها الرئيس. وهو كُتِبَ مباشرة قبل - أو خلال - حكم الملك السلوقي، انطونيوس الرابع ابيفانس (١٧٥-٦٤ قبل الميلاد) «القرن» الرهيب[٤].

(١) كان بلشصّر، في الواقع، حفيد نبوخذنصّر.
(٢) كان، في الحقيقة، ملكًا فارسيًا.
(٣) الفقرات التي تعالج الرؤى الأربع هي ٧:٢٣- ٢٧؛ ٨:٥- ١٤، ١٩- ٢٦؛ ٩:٢٦- ٢٧.
(٤) انظر ٧:٢٤- ٢٦؛ ٨:٩- ١١؛ حول خلفيّة كتاب دانيال التاريخية انظر الجزء الاول، الصفحات ٢٢٢- ٢٢٨.

نجد التفاصيل حول فترةِ اختبار اليهود الفلسطينيّين في الإصحاحين ١٠-١١[١]. وأخيرًا، ينتهي الكتاب واعدًا بمجدٍ (١٢: ٢) للمؤمنين الذين «سيضيئون كالكواكب إلى أبد الدهور» (١٢: ٣)، بعد القيامة. مع ذلك، ليست رؤية المستقبل هذه أمرًا جديدًا - ما هي، في الواقع، سوى تلك التي أُعلِنَت في بدء الجزء الثاني (الإصحاح ٧)، كما تدلّ الإشارة في ١٢: ١ إلى «الكتاب» الذي بدأ دانيال كتابتَه في ٧: ١. هنا أيضًا، يَرتبط دانيال بقرّائه، كما يرتبط المَثَلُ بمَن يتّبعونه. لاحظ أن المؤمنين في ١٢: ٣ يُشار إليهم بـ **مَسكليم** (حكماء / فهماء)، تمامًا كما قدّم دانيال في ١: ٤[٢]. أخيرًا، يُختَم «الكتاب» (١٢: ٤، ٩) بدعوة **لمَسكليم** الأيام الأخيرة إلى أن يعيروه انتباههم و«يفهموه» (١٢: ١٠)[٣].

كتاب دانيال السبعيني

أشرت سابقًا، بالارتباط مع دراسة أشعياء ٧ وترتيب الإصحاحات في إرميا، أن ثمة تعارضًا بين تقاليد العهد القديم النصيّة، العبريّة والسبعينيّة. في حالة دانيال، يأخذ هذا التعارضُ شكلَ إضافات ثلاث نجدها في السبعينيّة، بالمقارنة مع النصّ العبري: (أ) «صلاة عزريا»

---

(١) إن ملوك الجنوب والشمال في الإصحاح ١١ هم الملوك البطالسة والسلوقيّون على التوالي.

(٢) نتبيّن أهمية مفهوم **مسكليم** من استعمالها المتكرر في نهاية الكتب (١١: ٣٣، ٣٥؛ ١٢: ٣، ١٠) بالإشارة إلى المؤمن المُضطهَد.

(٣) لاحظ الربط بين الدعوة إلى الفهم وفكرة الاضطهاد (قارن ١٢: ١٠ مع ١١: ٣٣ و٣٥) التي تُظهر أن غاية الكتاب المقصودة تشجيعُ المضطهَدين.

و« نشيد الفتية الثلاثة » في الآتون ، اللذين أُدخِلا بين الآيتين ٢٣ و٢٤ في الإصحاح ٣؛ (ب) قصّة سوسانا (الإصحاح ١٣) ؛ (ج) قصّة بيل والتنين[١] (الإصحاح ١٤). يستقلّ النصّان الأخيران عن بعضهما البعض وعن الإصحاحات الاثني عشر الأُول ، لكن دانيال هو الشخصيّة الرئيسة في الحبكة القصصيّة .

تأثير دانيال

كان لكتاب دانيال تأثيران ملحوظان في العهد الجديد . للأول صلة مباشرة مع محتوى كتاب الرؤيا ونظرته . ويرتبط الثاني بصورة « ابن الإنسان » (الإصحاح ٧) البارزة في تقليد الإنجيل . ليس المدخل إلى تقاليد العهد القديم مكانًا مناسبًا لمناقشة أي منهما[٢].

---

(١) أو قصّة بيل وقصّة التنين .

(٢) لمناقشة هذه المواضيع انظر مدخلي إلى العهد القديم .

الخاتمة

كما يوضح الجزءُ الأول من هذه السلسلة، ينبغي أن تتمّ مقاربة أدب العهد القديم التاريخي انطلاقًا من كونه تعدّديًا في « تقاليده ». هذا يصحّ أيضًا بالنسبة إلى الكتابات النبويّة. يرتبط كلٌّ من هذه التقاليد بشخصيّة الشخص الذي تمّ إدخاله ضمن مجموعة فعليّة عُرِفَت « بالأنبياء » أو « كتابات الأنبياء ». وإذ كانوا أشخاصًا حقيقيّين، ظهر هؤلاء الأنبياءُ في أوقات مختلفة من التاريخ، وكُلِّفُوا بمهمات تناسب زمانهم، ونفّذوها. وعليه، كانت الرسائل التي أعلنوها مختلفة أيضًا. لقد وقعنا حتى على رسائل مختلفة في كتبٍ، كان المقصودُ من تحريرها جعلها تناسب الأجيال الجديدة. فثمة، إذًا، « حركة »، وغالبًا تَعرُّجٌ، من عاموس إلى ملاخي، ولاحقًا، دانيال.

على أي طالبٍ يهتمّ بفهم مصدرِ الكلمات والتقاليد النبويّة، أي الربِّ نفسِه، أن يأخذ هذه الحركة على محمل الجدّ. وبما أن الله « بكلمته »، يتحدّانا، **ويقودنا** إلى معرفته، فعلينا أن نحترس من أن نستلم نحن زمام الأمور، لئلا نضلّ السبيل تمامًا. يستطيع كلّ الذين يفتحون كتابًا نبويًّا باحثين عن تأكيد لما يعتقدون أن الله هو، أن يوفرّوا وقتهم وألّا يفتحوه ثانية؛ فهم يعرفون ما فيه مسبَقًا! من جهة أخرى، إن الذين يفتحون كتابًا نبويًّا كلّ مرّة كما لو كانت أول مرة، مستعدّين لأن تتحدّاهم « كلمة » الله وتقودهم، **سوف** ينتهون إلى

فهمه كما هو – كلمة ذات «هدف» (أشعياء ٥٥: ١١)، يكمن تحقيقها الأخير في المستقبل. والذين مُنحوا امتياز فهم هذه الغاية، قد يُمنحون أيضًا، في النهاية، نعمة رؤية تحقيقها.

ماذا في خصوص النظرة المسيحيّة إلى هذه الكلمة وتحقيقها، أعني الإيمانَ بأن يسوع الناصري، الذي عاش وعلّم في فلسطين القرن الأول بعد الميلاد، **هو** كلمة الله؟ لا معنى لهذا الاعتراف إلّا إذا أخذنا على محمل الجدّ العمليّة التاريخيّة الطويلة، التي بواسطتها ضُمِّنَت «التعاليمُ» النبويّة «الكتاب الثاني» ذاته **كأحداث** تاريخ التثنية، العمليّة التي بواسطتها صارت الكتب «التاريخيّة» تُعرف بالكتب «النبويّة». قبل أن يولد يسوع بوقت طويل، كان اسم «الأنبياء الأولين» (**نبيئيم ريشونيم**) الذي نسبته اليهوديّة الناشئة إلى **تاريخ** تثنية الاشتراع، يعكس الأولويّة التي أُعطِيَت للكتب النبويّة على الأحداث التاريخيّة، في تاريخ اعتُبِرَ خاضعًا، في النهاية، لتحكّم الله نفسه. بتعبير آخر، لم تعد الكلمة النبويّة – الإلهيّة تُعتَبَر وكأنها تحدث في التاريخ فحسب، بل هي تُحدِثُه أيضًا وتعطيه شكلًا. وهكذا، في حالةِ أنبياء العهد القديم أولًا، ولاحقًا – ولكن بالطريقة ذاتها – في حالة النبي الذي من الناصرة، لم تحصل كلمة الله في التاريخ فحسب، لكنها، في الواقع، «صنعت التاريخ»، أي **خلقتْ** تاريخًا من عندها، تاريخًا يبتدئ في كلمة العهد الجديد النبويّة – الإلهيّة. وعليه، ينبغي على القارئ الكتابي، لكي يعرف الإله الكتابي، أن يغمر نفسَه في هذا التاريخ، حيث أعلن الله نفسَه مرّة وإلى الأبد. والطريقة الوحيدة لإنجاز هذا

الغَمْر تكون من خلال قراءة الكلمة النبويّة - الإلهيّة ذاتها ، ذلك لأنها مُحْدِثَة هذا التاريخ ، والسجلُ الوحيد المتوفِّر عنه لدينا . بكلمات أُخَر ، على نسيج الحقيقة الكتابيّة أن يصبح نسيج حقيقة القارئ ، وليس العكس . في النهاية ، هذا هو معنى الختان في العهد القديم[١]، والمعموديّة في العهد الجديد : الدخول إلى حقيقة الكلمة الكتابيّة الإلهيّة ، وتاليًا ، إلى الإله الكتابي نفسه ، بدلًا من أن نجعلهما عنصرين مُرَكِّبين **لوجودنا** .

(١) انظر الجزء الأول الصفحتين ١٩٢- ١٩٣ .

مراجع مختارة

مراجع عامّة

J. Lindblom, Prophecy in Ancient Isreal, Oxford, 1962.

P.R. Ackroyd, Exile and Restoration, OTL (Old Testament Literature Series), London, 1968.

P.D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic, Philadelphia, 1975.

R.R Wilson, Prophecy and Society in Ancient Israel, Philadelphia, 1980.

J. Blenkinsopp, A History of Prophecy in Isreal, Philadelphia, 1983.

K. Koch, The Prophets, 2 vols, London, 1982-83.

T. W. Overholt, Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity, Minneapolis, 1989.

تفاسير

J. H. Hayes and S.A Irvine, Isaiah, The Eighth Century Prophet, Nashville, 1987.

H. Wildberger, Isaiah 1-12, Minneapolis, 1991.

O. Kaiser, Isaiah 1-12, 2nd ed. Fully rewritten, Philadelphia, 1983.

O. Kaiser, Isaiah 13-39, Philadelphia, 1974.

C. Westermann, Isaiah, 40-66 Philadelphia, 1969.

R.P. Caroll, Jeremiah, OTL, Philadelphia, 1986.

W.L Holladay, Jeremiah 1 (chs. 1-25) and Jeremiah 2 (Chs. 26-52), Hermeneia, Philadelphia, 1986 and 1989.

W. Eichrodt, Ezekiel, OTL, Philadelphia, 1970.

W. Zimmerli, Ezekiel 1 (Chs. 1-24) and Ezekiel 2 (chs. 25-48), Hermeneia, Philadelphia, 1979 and 1983.

N. W. Porteous, Daniel, OTL, Philadelphia, 1965 .

L.F. Hartmann and A.A. Di Lella, The Book of Daniel, AB (Anchor Bible Series), Garden City, 1978.

J. L. Mays, Hosea, OTL, Philadelphia, 1969.

H.W. Wolff, Hosea, Hermeneia (Series), Philadelphia, 1974.

H. W. Wolff, Joel and Amos, Hermeneia, Philadelphia, 1977.

J.L Mays, Amos, OTL, London, 1969.

J. H. Hayes, Amos, Nashville, 1988.

H.W. Wolff, Obadiah and Jonah, Minneapolis, 1986.

Jack M. Sasson, Jonah, AB, New York, 1990.

J.L. Mays, Micah, OTL, Philadelphia, 1976.

D.R. Hillers, Micah, Hermeneia, 1984.

H.W. Wolff, Micah, Minneapolis, 1990.

W.A. Maier, The Book of Nahum, St. Louis, 1959.

D.E Gowan, The Triumph of Faith in Habakkuk, Atlanta, 1976.

A. Kapelrud, The Message of the Prophet Zephaniah, Oslo, 1975.

J.J. M. Roberts, Nahum, Habakkuk, and Zephaniah, OTL, Louisville, 1991.

R. Mason, The Books of Haggai, Zechariah, and Malachi, Cambridge, 1977.

D. E. Peterson, Haggai and Zechariah 1-8, OTL, Philadelphia, 1984.

C.L. Meyers and E.M. Meyers, Haggai, Zechariah 1-8, AB, Garden City, 1987.

مدخل إلى العهد القديم

الجزء الثاني

التقاليد النبويّة

الأب بولس نديم طرزي

تزخر كتب الأنبياء في العهد القديم بالألغاز التي قد تُربك القارئ المعاصر. لِمَ ادّعى عاموس أنه ليس نبيًا؟ هل تزوّج هوشع حقًّا بزانية كما أمره الربّ؟ أحقًّا كانت «آية عمانوئيل» و«أناشيد العبد» الشهيرة في إشعياء نبوءات مسيانيّة؟ لِمَ كلّ هذه الرؤى الغريبة في حزقيال وماذا تعني؟ بالإضافة إلى كلّ هذا مَن هو النبي؟ أو مَن كان وماذا كان كلّ واحد من الأنبياء يحاول أن يقول لمعاصريه؟

لقد عالج الأب بولس طرزي الكتب النبويّة بطريقة مميّزة أتاحت له الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة وعن غيرها في الجزء الثاني من ثلاثيّة «المدخل إلى العهد القديم».

بدءًا درس الأب طرزي وبالتفصيل عاموس كنموذج عن سائر الأنبياء ثم ركّز على الرسالة الفريدة وعلى الميزات الخاصّة بكلّ من الأنبياء الآخرين. وبهذا تمكن من معالجة مواضيع مهمّة بعمق نادرًا ما بلغه دارس في مدخل ما.

الجزء الثاني يوازي الأول من حيث توضيح المستويات المختلفة من التقليد الموجود في كتب العهد القديم. قاد الأب طرزي قارئه إلى فهم النبي كفرد وإلى إدراك كنه الرسالة التي نقلها النبي شخصيًا إلى معاصريه. فأظهر كيف أن كلّ طبقة من التقليد لا تحجب تلك الرسالة لكنها تجعلها واضحة وقابلة للتطبيق في أجيال لاحقة. وقد شرح الأب طرزي العمليّة بشكل يؤدّي الوظيفة عينها بالنسبة إلى جيلنا نحن «مضيئًا درب كلمة الله النبويّة الطويل والمتعرّج أحيانًا على مرّ العصور».

الأب الدكتور بولس نديم طرزي أستاذ مادة العهد القديم في معهد القديس ڤلاديمير اللاهوتي الأرثوذكسي، الولايات المتّحدة الأميركيّة. بالإضافة الى الجزء الأول من هذه الثلاثيّة «مدخل إلى العهد القديم: التقاليد التاريخيّة» وضع الأب طرزي تفسير «الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي» وقد أصدرته منشورات النّور باللغة العربيّة.